

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**Categorías antropológicas en la fenomenología
hermenéutica de Paul Ricoeur**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ángel Federico Adaya Leythe

DIRECTOR

José Luis Villacañas

Madrid, 2018

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



**CATEGORÍAS ANTROPOLÓGICAS
EN LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA
DE PAUL RICOEUR**

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR:

ÁNGEL FEDERICO ADAYA LEYTHE

DIRECTOR: DR. JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

MADRID, ABRIL 2017

AGRADECIMIENTOS

Deseo reconocer el apoyo institucional que lo largo de estos años me han permitido iniciar los estudios de doctorado, así como llevar a buen término. Por expreso mi gratitud:

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México, que me otorgó la beca de doctorado y gracias a la cual pude por una parte, finalizar la investigación de la maestría y, por otra, iniciar y llevar acabo gran parte del proceso de investigación de la tesis doctoral.

A la UNAM, por la beca que recibí para realizar una estancia de investigación en la UCM y gracias a la cual pude perfilar la investigación doctoral que ahora finalmente concluyo.

A la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), a través de la Facultad de Humanidades y la Facultad de Arquitectura y Diseño, en donde realicé mi labor docente y, gracias a su apoyo institucional recibí la beca de CONACYT.

A la UCM, Institución en donde he ido continuando mi formación filosófica. Quiero reconocer especialmente el trabajo del profesor José Luis Villacañas Berlanga, director de la presente investigación. Mi admiración hacia él por sus conocimientos, así como por su compromiso manifestado en la dirección, lectura y corrección de la presente tesis. Junto a él, deseo también agradecer el apoyo y generosidad del profesor Manuel Maceiras Fafián quien me orientó y guió en la mayor parte de este trabajo. Además gracias a él, pude conocer durante un simposio en la Universidad de Santiago de Compostela, a Paul Ricoeur. Junto a ellos no puedo dejar de mencionar a los profesores Marcelino Agís, Tomás Domingo, Fernanda Henriques, Concha Roldán y los profesores que forman parte del tribunal de defensa de la tesis por aceptar apoyarme generosamente en este proceso.

Deseo también expresar mi gratitud al personal de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía, por su servicio eficiente y así como el cuidado de este espacio de silencio y reflexión donde se gestó esta tesis. Junto a ellos, mi gratitud al servicio de la cafetería de la misma Facultad.

A las diversas Instituciones educativas y de formación en España, en donde he realizado durante estos años mi trabajo como docente y formador, y entre las que se encuentran las siguientes. A Intermedia Labora, al Centro de Filosofía para Niños de España y al Instituto de Prácticas Filosóficas. En estos centros he aprendido a hacer de la filosofía una experiencia dialógica. Mi gratitud también está dirigida a los centros educativos donde he desarrollado la actividad docente como profesor de religión: al Colegio Chamberí, al Colegio Espíritu Santo y al Colegio de Nuestra Señora de la Merced.

A las Instituciones de educación y formación en México, entre las que se encuentran: el Departamento de Desarrollo Profesional Docente (DIDEPA) de la Universidad del Estado de México (UAEM), y quien fue su coordinadora (año lectivo 2013-2014) la profesora Adriana Garduño. El Plantel Isidro Fabela Alfaro y a la coordinadora de la Academia de Filosofía, Rosario Reyes Rodríguez, al plantel Dr. Ángel Ma. Garibay Kintana a través de la presidenta de la Academia de Filosofía, Mitzi Arrazola. El Centro Universitario UNITECIB, a su equipo directivo y, de manera especial, a la coordinadora y profesora Rosario Mejía Juárez, al CECAPFI y a su director David Sumiacher, al Centro de Formación G-Fan, y a su coordinadora Gabriela Vallejo. Finalmente deseo hacer mención especial a la Escuela Normal de Profesores del Estado de México y a la profesora Ivonne Angélica Adaya Leythe.

Junto a estos agradecimientos institucionales, deseo hacer patente mi profundo agradecimiento a todas las personas que han compartido conmigo este camino de vida:

A mi padre Angel Adaya (†) y mi madre Blanca Leythe, por quienes recibí la vida que fluye en mí. A ellos gratitud permanente por su amor en mí. A mi madre por su cariño y cuidado hacia nosotros, por ser ejemplo de caminar con entereza y energía. A mis hermanos Ricardo, Marco, Ivonne, Enrique y sus parejas, con quienes comparto este regalo de la vida bajo el signo del cariño y el cuidado, por descubrir en ellos la riqueza de la vida que nos desborda. A mis sobrinos/as (Aurora y Ricardo, Marco e Ivonne, Marco y Alejandra, Nayel y Atzin) a quienes, con asombro y felicidad veo crecer. A mi tía Hilda que nos regaló bellos recuerdos de pequeños. A mis padrinos Rafael Rojas y M^a Benita García por acompañarnos en el camino de la vida. A ellos y a su familia, cuyas historias se han entrelazado con las nuestras. A Adelita Huerta, que con

su buen hacer, su sentido de responsabilidad nos muestra de manera sencilla la manera de estar en el mundo.

A mis amigas y amigos de uno y otro lado del mar. A Paul Salas, amigo y compadre, amistad construida a lo largo de muchos años, a él y a su familia: Alán, Alix y Rosy. A Ana Laura y Silvia Valdez y su familia, a Anel Nava y su familia. A Rosy Sánchez García por su amistad y cariño de ya muchos años, a Blanca Garay y familia. A Marc Farres, Enric Farres, Montserrat Jansá, Alex y Mariona Farres, a quienes con el paso de los años se han convertido en mi familia catalana. A Jared Larson, Nehad Bebars, Cecile Bois, Esther Aguilar, Naty Urbina, Eduardo Ávila, Marta Battistella. A Marta Rincón por su amistad de muchos años y por su profesionalidad como correctora de estilo de partes importantes de la tesis. A ella y a su familia, amistad y cariño. A Héctor Ayala con quien caminé los primeros años de vida en España. A Lili Suárez, Anita Fossen, amigas de corazón, por quienes me introduje en el fascinante mundo del psicoanálisis. A Gisela Zapata por su trabajo paciente y continuo en el análisis terapéutico y quien conoce las entrañas vitales de esta investigación. A Irene Henche, Juan Madrid y al grupo de Psicodrama Simbólico por ayudarme a vivenciar que este trabajo filosófico es la expresión del “viaje” por el cual construyo mi propio guión de vida. A Victoria Siedlecky, Momi Ogalla, Nelson Calderón, con quienes he compartido el placer de narrar la propia vida desde los cuentos, mitos y leyendas. A Mercedes Carrión, Yolanda Sáez, a la asociación MANO, así como el grupo de narradores orales con quienes comparto el “derecho a soñar”. A mis compañeros/as de piso por crear un espacio de tranquilidad y paz, necesario para crear este trabajo. A mis compañeros del Colegio de la Merced con quienes comparto el día a día de mi trabajo docente, por su apoyo y ánimo sincero durante esta parte final de la investigación, teniendo presente de manera especial a Isabel Pastrana, Beatriz Velázquez, Paco Montero, Mariló Encinas, Encarna Cánovas, Tamara Sánchez, Lourdes Rodríguez, Loli Luque, Amparo Jiménez, Beatriz Rodríguez y Carmen Montes. No deseo terminar estos agradecimientos a mis alumnas y alumnos de este Colegio, pues a través de sus preguntas, inquietudes, y miradas curiosas me permiten experimentar el placer de enseñar y aprender.

RESUMEN

Las categorías antropológicas en la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur

La presente investigación aborda uno de los problemas fundamentales que ha estado presente a lo largo de la tradición filosófica occidental, y que se resume en la cuestión: *¿Qué es el ser humano?* Aunque la respuesta a esta pregunta a lo largo de la historia ha sido múltiple y variada, dos aspectos destacan por su permanencia en dicha tradición. El primero es la visión dicotómica sobre la constitución antropológica que se inicia con la división de cuerpo y alma en Platón. Después se continúa con el hilemorfismo aristotélico-tomista y con el dualismo ontológico de Descartes, cuya influencia se prolonga de diversas maneras hasta la época contemporánea. El segundo es el problema de Dios o la Trascendencia. Esta cuestión, que está presente en distintos sistemas filosóficos, recibe una crítica profunda e incisiva a través de los “maestros de la sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud.

Es en este contexto filosófico donde adquiere relevancia la antropología filosófica que elabora Paul Ricoeur desde un planteamiento fenomenológico-hermenéutico. En consecuencia, y para conocer su propuesta sobre estas dos cuestiones que se encuentran relacionadas entre sí, la presente investigación se propone los siguientes objetivos: el primero, conocer la génesis y desarrollo de su filosofía en tanto fenomenología hermenéutica. El segundo, analizar y sistematizar las categorías antropológicas que se encuentran a lo largo de su obra. Y finalmente el tercero, explorar a manera de hipótesis el problema entre antropología y Trascendencia.

Para llevar a cabo lo anterior, la investigación se encuentra organizada en dos partes y una conclusión. En la primera parte, que se titula “Génesis y desarrollo de la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur”, se investiga la evolución general del pensamiento del filósofo, el cual nos servirá de contexto para el análisis de las estructuras propias del ser humano. La segunda parte, llamada “Las categorías antropológicas”, investiga y sistematiza una serie de nociones opuestas que, relacionadas dialécticamente entre sí, constituyen la antropología filosófica de Ricoeur. El desarrollo de estas categorías antropológicas se encuentra orientado por dos preguntas: *¿Qué soy yo como ser humano que desea y actúa?* y *¿Quién soy yo como sujeto responsable del otro?* La primera pregunta nos indica que la dialéctica de lo voluntario e involuntario, de lo finito e infinito y de lo arqueológico y teleológico son

estructuras antropológicas generales. En cambio la segunda nos señala la dimensión personal de la doble dialéctica: ipseidad-mismidad e ipseidad-alteridad. Este conjunto de categorías antropológicas es lo que constituye una hermenéutica del sí mismo. Al estudio de estas dialécticas hay que agregar el análisis de las diversas capacidades que constituyen a la persona, entre las que destacan la memoria, la atestación y la promesa, así como un concepto fundamental que es el de la identidad narrativa.

Las conclusiones, que presentan una valoración crítica de la propuesta filosófica de Ricoeur, se dividen en tres apartados. En el primero se ponen de relieve las características centrales de la fenomenología hermenéutica que la distinguen de otras propuestas. En el segundo se realiza una síntesis reflexiva en la que se elaboran conceptos que dan cuenta de la riqueza de las categorías antropológicas. En la tercera se plantea el problema de Dios o la Trascendencia y su relación con la antropología filosófica. Así, este último apartado de las conclusiones cierra el proceso de esta investigación, abriendo a la vez una exploración futura sobre la relación entre antropología y Trascendencia.

Ahora bien, las conclusiones más relevantes de los tres apartados son las siguientes:

Respecto a la filosofía de Ricoeur, se puede decir que aunque recibe una influencia de la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Gadamer y Heidegger, se separa de ellas en aspectos fundamentales. Algunos de estos aspectos son la relación e interacción con los diversos campos de las ciencias, la elaboración de una propuesta filosófica mediante la articulación de diversas corrientes de pensamiento, la elaboración de una reflexión filosófica a través de fuentes no filosóficas y, finalmente, la realización del quehacer filosófico mediante el recurso metodológico de la tensión “paradoxal”.

En cuanto a las categorías dialécticas, la fenomenología hermenéutica de Ricoeur realiza un proceso de superación del *Cogito* cartesiano a través de la recuperación de la corporalidad, presente en todas las dialécticas, y que tiene la finalidad de alcanzar un *Cogito* integral. Junto a este proceso, se da otro que es el de descentrar o desasir el *Cogito*, en donde el sentido no proviene originalmente del sujeto, sino de las distintas mediaciones hermenéuticas, como son el símbolo, la metáfora y el texto. El análisis de las categorías antropológicas manifiesta una progresión en la complejidad conceptual al pasar de la pregunta ¿Qué soy yo? a la cuestión ¿quién soy yo? A este proceso le he denominado progresión en la “densidad antropológica”. Las categorías poseen una coherencia interna, pero además se puede establecer una

articulación entre las tres primeras dialécticas y la cuarta dialéctica mediante el concepto de identidad narrativa. La identidad narrativa, que tiene su base en la triple mimesis como “concordancia de la discordancia”, tiene capacidad de responder “poéticamente” a la desproporción ontológica o discordancia constitutiva. Un último rasgo esencial en la concepción antropológica de Ricoeur es la alteridad como componente constitutivo del sí mismo. Esta alteridad se puede rastrear desde la experiencia de la pasividad del cuerpo, pasando por el inconsciente, hasta llegar al otro próximo y a los otros (*tiers*).

Finalmente la reflexión sobre la relación entre antropología y Trascendencia nos permitió, en primer lugar, profundizar en las razones por las cuales se da un “eclipse de la Trascendencia” en la obra filosófica de Ricoeur. En segundo lugar se plantearon dos posibles vías de acceso a la Trascendencia. La vía antropológica se descartó como un acceso a la Trascendencia, mientras que la vía hermenéutico-textual se estableció como posible punto de acceso. De hecho se afirmó que era factible una lectura de las categorías hermenéuticas –símbolo, metáfora, texto– desde el concepto de las “cifras” de Karl Jaspers. En tercer y último lugar, la confrontación “paradoxal” entre una filosofía de la existencia abierta a la Trascendencia o al Misterio como la de Jaspers o Marcel y la antropología sin Absoluto de Paul Ricoeur abriría una investigación apasionante que nos remitiría a un problema filosófico-teológico: la naturaleza de la fe históricamente constituida y sus implicaciones en el discurso antropológico a nivel filosófico.

Palabras clave: antropología filosófica, Trascendencia, Misterio, fenomenología, hermenéutica, existencialismo, corporalidad, cifra, símbolo, metáfora, paradoja, alteridad, *Cogito* cartesiano, mundo del texto, Husserl, Heidegger, Jaspers, Marcel, Nabert, Gadamer.

ABSTRACT

Anthropological Categories in Paul Ricoeur's Hermeneutical Phenomenology

This research approaches one of the key problems that has been present in the Western Philosophical Tradition along the years and which can be summarized in the following question: *What is the human being?* Historically, there have been many answers to this question but two aspects stand out due to their permanence in such tradition. The first one is the dichotomous vision regarding the anthropological constitution that begins with Plato and his division in body and soul, and continues with the Aristotelian-Thomistic Hylemorphism, as well as with Descartes' Ontological Dualism, whose influence can still be seen in our days. The second aspect is the Problem of God or Transcendence. This point is present in different philosophical systems and receives a profound and incisive criticism by the "Masters of Suspicion": Marx, Nietzsche and Freud.

It is in this philosophical context where Paul Ricoeur's Philosophical Anthropology becomes relevant from a phenomenological-hermeneutical approach. Therefore and in order to know Ricoeur's proposal about these two related questions, this research pursues the following objectives:

Firstly, we get to know the genesis and development of Ricoeur's philosophy as Hermeneutic Phenomenology. Secondly, we analyze and systematize the anthropological categories that can be found in his work. Finally, we explore as a hypothesis the problem between Anthropology and Transcendence.

In order to do so, this research has been organized in two parts and a conclusion. In the first part, "Genesis and Development of Paul Ricoeur's Hermeneutic Phenomenology," we look into the general evolution of Ricoeur's thought and use it as the context in which the structures of the human being are analyzed. The second part, "Anthropological Categories," investigates and systematizes a series of opposing notions which, dialectically related among them, build Ricoeur's Philosophical Anthropology. The development of these anthropological categories responds to two questions: What am I as a human being who acts and wishes? and Who am I since I'm responsible for others? The first question indicates that the dialectics of voluntary/involuntary, of finite/infinite and of archaeological and teleological are general anthropological structures. On the other hand, the second question points at the personal dimension of a double dialectic: ipseity-selfhood and ipseity-alterity. This

group of anthropological categories constitutes a hermeneutics of the self. To the study of these dialectics we must add the analysis of the different capacities that build up a person, among which we can distinguish memory, attestation and promise, as well as a key concept: narrative identity.

The conclusions present a critical assessment of Ricoeur's philosophical proposal and are divided into three sections. The first section points out the core characteristics of the Hermeneutic Phenomenology that separate it from other proposals. The second section offers a reflexive summary that elaborates on concepts around the richness of the anthropological categories. The third section presents the Problem of God and Transcendence related to Philosophical Anthropology. Thus, the present research is closed in this last section while it opens a door into a future exploration of the relationship between Anthropology and Transcendence.

The most relevant conclusions of the three sections are as follows:

We can say that Ricoeur's Philosophy, while influenced by Husserl's Phenomenology and Gadamer's and Heidegger's Hermeneutics, retains different fundamental aspects. Among them we can find the relationship and interaction with different fields of science, the creation of a philosophical proposal through the articulation of different currents of thought, the elaboration of a philosophical reflexion from non-philosophical sources and, finally, the fulfillment of the philosophical task through the methodological resource of paradoxical tension.

Regarding the dialectical categories, Ricoeur's Hermeneutical Phenomenology presents a process in which it overcomes the Cartesian *Cogito* by regaining the corporeity, which is present in all dialectics, and that aims at reaching an integral *Cogito*. In parallel to this process we can find another one, which decentralizes the *Cogito* in such a way that the sense does not come from the subject originally but from different hermeneutical mediations, such as symbol, metaphor and text. The analysis of the anthropological categories shows a progressive conceptual complexity, going from the question What am I? to the question Who am I? I have called this process a progression in "anthropological density". The categories show an internal coherence and besides it, an articulation can be established among the first three dialectics and the fourth dialectics through narrative identity. Narrative identity, which is based on the triple mimesis as "concordance of discordance," has the capacity to "poetically" respond to the ontological disproportion or constitutional discordance. A last essential characteristic of Ricoeur's anthropological conception is alterity as a constituent part of

the self. This alterity can be traced in the passivity of the body, going through the unconscious and arriving to the near other and others.

Finally, the study of the relationship between Anthropology and Transcendence allowed us, in the first place, to delve into the reasons for a “Transcendence eclipse” in Ricoeur’s Philosophical work and, secondly, to propose two different ways to access Transcendence. The anthropological way was discarded as an access to Transcendence, while the hermeneutical-textual way was chosen as a possible access point. In fact, we sustain that the hermeneutical categories –symbol, metaphor, text– can be read through Karl Jaspers’ concept of “ciphers”. As the third and last point, the paradoxical confrontation between a philosophy that is open to Transcendence or Mystery as that of Jaspers or Marcel, and an anthropology without an Absolute as Paul Ricoeur’s opens up an exciting line of research that would lead to a philosophical-theological problem: the nature of faith as a historical construct and its implications in the anthropological discourse at a philosophical level.

Keywords: Philosophical Anthropology, Transcendence, Mystery, Phenomenology, Hermeneutics, Existentialism, corporality, ciphers, symbol, metaphor, paradox, alterity, Cartesian *Cogito*, text world, Husserl, Heidegger, Jaspers, Marcel, Nabert, Gadamer.

ÍNDICE

Agradecimientos

Resumen/Abstract

Introducción 1

Primera parte

Génesis y desarrollo de la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur

Capítulo 1 La fenomenología y existencialismo

1.1 Paul Ricoeur y la fenomenología de Husserl.....	7
1.1.1 Apropiación de la fenomenología husserliana.....	8
1.1.2 Crítica a la fenomenología husserliana.....	18
1.2 Existencia y filosofía reflexiva.....	23
1.2.1 El pensamiento existencial de Gabriel Marcel y Karl Jaspers en la descripción fenomenológica de Paul Ricoeur.....	24
1.2.1 Jean Nabert y la filosofía reflexiva.....	33

Capítulo 2 La hermenéutica simbólica

2.1 Paul Ricoeur y el problema del lenguaje.....	39
2.1.1 Génesis de la filosofía hermenéutica.....	39
2.1.1 El conflicto de las interpretaciones: la hermenéutica como donadora de sentido y la hermenéutica como ejercicio de sospecha.....	44
2.2 El símbolo como mediación hermenéutica.....	52
2.2.1 Los símbolos de primer grado y su interpretación hermenéutica.....	52
2.2.2 Los símbolos de segundo grado y su interpretación hermenéutica...	59

Capítulo 3 De la hermenéutica textual a la comprensión del sí mismo.

3.1 La ampliación del problema hermenéutico.....	75
3.1.1 El “injerto” de la hermenéutica en la fenomenología.....	76
3.1.2 El problema de la explicación y la comprensión.....	82

3.2 Mediaciones privilegiadas del quehacer hermenéutico.....	93
3.2.1 La transición del símbolo al texto: la metáfora.....	93
3.2.2 El texto o discurso escrito como “fenómeno” de interpretación.....	99
3.3 De la hermenéutica de la acción a la hermenéutica del sí mismo.....	104

Segunda parte

Categorías antropológicas

Capítulo 1 Estructuras antropológicas generales: ¿Qué soy yo como ser humano que desea y actúa?

1.1 La dialéctica de lo voluntario y lo involuntario.....	110
1.1.1 El proyecto y los motivos.....	110
1.1.2 El obrar y la espontaneidad corporal.....	117
1.1.3 El consentimiento y la necesidad.....	121
1.2 La dialéctica de lo finito y lo infinito.....	125
1.2.1 Lo finito e infinito en el orden teórico.....	127
1.2.2 Lo finito e infinito en el orden práctico.....	129
1.2.3 Lo finito e infinito en el orden afectivo.....	131
1.3 La dialéctica de lo arqueológico y lo teleológico.....	135
1.3.1 La dimensión arqueológica de la existencia humana.....	136
1.3.2 La dimensión teleológica de la existencia humana.....	140

Capítulo 2 La dimensión antropológica-personal: ¿Quién soy yo como sujeto responsable del otro?

2.1 La constitución hermenéutica del sí mismo.....	147
2.1.1 Crítica al <i>Cogito</i> cartesiano.....	147
2.1.2 La identidad narrativa del sí mismo: génesis y sentido.....	160
2.1.3 Las dialécticas del sí mismo: ipseidad-mismidad e ipseidad-alteridad.....	167
2.2 Las capacidades del sí mismo o de la persona.....	180
2.2.1 Poder recordar el pasado: la memoria.....	183
2.2.2 Poder asumir los actos en el presente: la atestación.....	202
2.2.3 Poder proyectarse al futuro: la promesa.....	214

Conclusiones: Síntesis reflexiva y valoración crítica de la obra de Paul Ricoeur

I. La fenomenología hermenéutica: el reto de pensar la alteridad con radicalidad.....	237
II. Una antropología filosófica a contracorriente del <i>Cogito</i> cartesiano.....	239
III. Antropología y Trascendencia.....	240
A) El eclipse del problema de la Trascendencia en la obra filosófica de Paul Ricoeur.....	240
B) Vías de apertura a la Trascendencia.....	246
1 ¿La antropología vía de acceso a la Trascendencia?.....	246
2 ¿El símbolo, la metáfora y el texto “cifras” de la Trascendencia?.....	247
Bibliografía.....	253

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia, el ser humano ha sido siempre una cuestión para sí mismo. Las grandes preguntas sobre el sentido de su propia existencia se han planteado de distintas maneras. Entre esta diversidad de modos de aproximación, se hallan los mitos de las grandes culturas antiguas, el abanico de manifestaciones artísticas, las ciencias sociales que estudian al sujeto en el entramado colectivo, las neurociencias que, gracias a los acelerados progresos tecnológicos, exploran nuestra compleja arquitectura cerebral. Y junto a estas disciplinas se encuentra también la filosofía, con una permanente pregunta: ¿Qué es el ser humano?

Esta cuestión ha estado presente a lo largo de la tradición filosófica occidental. Muestra de ello son los textos –entre otros muchos– de Platón y Aristóteles, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, Descartes y Pascal, Kant y Hegel, Nietzsche y Freud, Feuerbach y Marx, Heidegger y Husserl, Hannah Arendt y Edith Stein, Gabriel Marcel y Karl Jaspers, cuyas propuestas y cuestionamientos nos siguen interpelando hoy. Todos ellos, de una u otra manera, han abordado este problema.

Ahora bien, dentro de la gran variedad de reflexiones sobre el ser humano, dos aspectos destacan por su permanencia en la tradición filosófica. El primero es la visión dicotómica sobre la constitución antropológica, que se inicia con la división de cuerpo y alma en Platón, y se continúa con el hilemorfismo aristotélico-tomista y con el dualismo ontológico de Descartes, cuya influencia se prolonga de diversas maneras hasta la época contemporánea. El segundo es el problema de Dios o la Trascendencia. Esta cuestión, que está presente en distintos sistemas filosóficos, recibe una crítica profunda e incisiva a través de los “maestros de la sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud.

Pues bien, es en este contexto donde adquiere relevancia y sentido una investigación sobre la antropología filosófica en la obra filosófica de Paul Ricoeur. Para realizar dicha tarea se han propuesto los siguientes objetivos: conocer la génesis y desarrollo histórico de su filosofía en tanto fenomenología hermenéutica, proponer el problema antropológico como hilo de comprensión de su filosofía y, en esta línea, sistematizar las categorías antropológicas que expone a lo largo de su obra. Por último, esbozar a manera de hipótesis el problema entre antropología y Trascendencia.

Para lograr estos objetivos se ha empleado una metodología de inspiración hermenéutica que se encuentra integrada por tres momentos: precomprensión,

comprensión y apropiación o aplicación. La precomprensión se refiere en este caso a la investigación del contexto intelectual en el que se genera el discurso antropológico. La comprensión, consiste en la identificación y sistematización de las categorías antropológicas obtenidas a través de la lectura y análisis de los textos más relevantes. Por último, la apropiación se efectúa con el ejercicio de reflexión crítica que se encuentran en las conclusiones. A estos tres momentos hay que agregar otro criterio metodológico, que es el histórico-diacrónico, debido a que el objetivo de la investigación es conocer el proceso de gestación y de desarrollo, tanto de la propuesta filosófica en general, como de las categorías antropológicas en particular. A partir de esta metodología, se expondrán la estructura y organización del presente trabajo.

La investigación está organizada en dos partes y una conclusión. En la primera parte, titulada “Génesis y desarrollo de la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur”, se investiga la evolución general del pensamiento de Ricoeur y tiene como objetivo servir de contexto general a la exposición de las categorías antropológicas. Esta primera parte consta de tres capítulos. En el primero, se investigan algunas de las influencias filosóficas más relevantes en la elaboración de su filosofía, como son Husserl, Marcel, Jaspers y Nabert. Además, se rastrean a lo largo de la obra de Ricoeur dichas influencias. El segundo capítulo pone su atención en la noción del símbolo, en torno al cual se inicia el proceso de articulación entre la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía reflexiva, las cuales se convertirán en los componentes esenciales de la propuesta de Ricoeur. El tercer capítulo muestra cómo la fenomenología hermenéutica adquiere mayor amplitud al pasar del estudio del símbolo al texto –pasando previamente por la metáfora– y de éste, a la acción. La acción se convertirá en una noción clave en la propuesta antropológica de Ricoeur. En este capítulo también se pone de relieve la influencia de otros dos autores con los que Ricoeur entra en diálogo y que serán fundamentales para comprender algunos puntos de contacto y diferencia entre sus propuestas: Gadamer y Heidegger.

La segunda parte, llamada “Categorías antropológicas”, investiga y sistematiza una serie de nociones opuestas, que relacionadas dialécticamente entre sí, constituyen la antropología filosófica de Ricoeur. El primer capítulo investiga las dialécticas de lo voluntario e involuntario, lo finito e infinito, lo arqueológico y lo teleológico. Estas tres dialécticas se construyen a partir de los instrumentos teórico-metodológicos de la fenomenología, de la filosofía reflexiva de inspiración kantiana y de la hermenéutica, expuestos en la primera parte. El nombre de este capítulo proporciona la clave de

lectura: ¿Qué soy yo como ser humano que desea y actúa?, ya que precisamente las categorías que aquí se exponen revelan unas estructuras propias del ser humano en general. La tensión entre lo involuntario y lo voluntario, lo finito y lo infinito, lo arqueológico y lo teleológico, se muestran sintetizadas en los dos términos que forman parte de la pregunta: el deseo y la acción. El segundo capítulo analiza las categorías antropológico-personales constituidas por las dialécticas ipseidad-mismidad, e ipseidad-alteridad, las capacidades de la persona y la identidad narrativa como medio para configurar la identidad personal y colectiva. Lo que aportan estas categorías a la antropología filosófica es fundamental, ya que el concepto de identidad narrativa y su interrelación con las demás nociones constituye la condición de posibilidad para transitar de la pregunta ¿qué soy yo como ser humano que desea y actúa? a la cuestión ¿quién soy yo como sujeto responsable del otro?, título del segundo capítulo.

Gracias a la introducción de estas categorías, la reflexión filosófica que parte de estructuras antropológicas generales desemboca en una hermenéutica del sí mismo. En esta hermenéutica, el análisis de las diversas capacidades que constituyen a la persona, entre las que destacan la memoria, la atestación y la promesa, permiten servir de contrapeso teórico a la desproporción ontológica propia de las dialécticas del primer capítulo. Debido a esto, a la hermenéutica del sí mismo se le denomina también fenomenología del hombre capaz.

Por último, en las conclusiones, se busca hacer una síntesis reflexiva del trabajo realizado. Para ello se dividen en tres apartados. En los dos primeros se hace una valoración de la primera y segunda parte de la investigación y en la tercera se plantea un problema que al principio de la producción filosófica de Ricoeur se encuentra presente, pero que al final de su obra desaparece: Dios o la Trascendencia. Este problema permite cerrar de forma crítica la investigación, a la vez que plantea una serie de nuevas preguntas que servirán como puntos de partida para investigaciones futuras.

No deseo terminar esta introducción sin explicitar que lo expuesto en esta investigación tiene una referencia directa con mis motivaciones personales. Por tal razón, las cuestiones que dirigen el análisis de las categorías antropológicas: ¿qué soy yo como ser humano que desea y actúa? y ¿quién soy como sujeto responsable del otro?, están formuladas en primera persona. Esto permite poner de manifiesto la relación entre reflexión teórica y experiencia vital. De hecho, el que estas dos cuestiones antropológicas desemboquen en el problema de la Trascendencia, remite a un problema

que personalmente considero esencial: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para seguir creyendo hoy? Estas preguntas y su estrecha relación con una situación histórico-vital concreta expresan, en todo caso, una manera de vivir y entender la filosofía: un diálogo crítico y reflexivo que a través de diversas mediaciones explora la comprensión de la existencia humana.

*“Cuando emprendas tu viaje a Ítaca
pide que el camino sea largo,
lleno de aventuras, lleno de experiencias.*

*No temas a los lestrigones ni a los cíclopes
ni al colérico Poseidón,
seres tales jamás hallarás en tu camino,
si tu pensar es elevado, si selecta
es la emoción que toca tu espíritu y tu cuerpo.
Ni a los lestrigones ni a los cíclopes
ni al salvaje Poseidón encontrarás,
si no los llevas dentro de tu alma,
si no los yergue tú alma ante ti.*

*Ten siempre a Ítaca en tu mente.
Llegar allí es tu destino.*

*Más no apresures nunca el viaje.
Mejor que dure muchos años y atracar [...], en la isla,
enriquecido de cuanto ganaste en el camino...*

*Ítaca te brindó tan hermoso viaje.
Sin ella no habrías emprendido el camino.*

*[y] Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia,
entenderás ya qué significan las Ítacas”.*

Constantino Cavafis

PRIMERA PARTE

Génesis y desarrollo de la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur

Capítulo 1 Fenomenología y existencialismo

1.1 Paul Ricoeur y la fenomenología de Husserl¹

La filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur es una fenomenología² en el sentido estricto de la palabra.

Cuando se afirma que es una fenomenología se quiere decir es lo siguiente: en primer lugar, que es una orientación filosófica que parte de elementos conceptuales y metodológicos de la fenomenología husserliana. Y, en segundo lugar, que dicha utilización se caracteriza por ser crítica, debido a que no se limita a reafirmar las tesis husserlianas, sino que se confronta y complementa con otras orientaciones filosóficas, lo cual le permite elaborar un pensamiento creativo y por ello, una fenomenología con una identidad propia. En este sentido, Jean Greisch en su obra *Le Cogito herméneutique* califica al pensamiento de Paul Ricoeur como una “empresa de refundación de la fenomenología”, junto con la de Michel Henry, Marc Richir, Jean Luc Marion, y Emmanuel Lévinas³.

Partiendo del hecho que la filosofía de Paul Ricoeur se inicia como una aplicación de la fenomenología a la dimensión del actuar humano, en el primer apartado de este capítulo, se estudiará de manera general como el filósofo francés se apropia de algunos conceptos esenciales de la fenomenología de Husserl⁴ y en el segundo apartado,

¹ Cf. Jean Greisch, *Le Cogito herméneutique*, Paris, Vrin, 2000, p. 19. La filosofía de Husserl se introduce en Francia en los años treinta gracias a la obra de Emmanuel Levinas, titulada *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Posteriormente en los años 40 y 50 la fenomenología se desarrollará gracias a los trabajos de J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty y M. Dufrenne.

² Cf. André Dartigués, *La Fenomenología*, trad. Josep A. Pompo. Barcelona, Herder, 1975, p. 10. El término fue utilizado por primera vez en sentido filosófico por J.H. Lambert, discípulo de Christian Wolff, en su obra *El Nuevo órgano* (1764).

³ Cf. Jean Greisch, *op. cit.*, pp. 27-47. Jean Greisch propone los siguientes criterios de autenticidad fenomenológica. En sentido negativo, consiste en el rechazo a una exégesis interminable de textos fundadores, a la aplicación ciega del método, así como la repetición de declaraciones programáticas. En sentido positivo consiste en la interacción circular entre la descripción de los fenómenos y la redefinición de la fenomenología misma.

⁴ Cf. Tomás Domingo Moratalla, “De la Fenomenología a la ética”, en Juan Masiá Clavel et al, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1998, p.173. En este texto, Tomás Domingo Moratalla muestra que Paul Ricoeur ha ido utilizando y asimilando diversos aspectos de la fenomenología, de acuerdo a los problemas que aborda en cada época de su itinerario filosófico. Así distingue tres momentos de asimilación crítica:

se expondrá el carácter crítico de esta apropiación. Junto a ello, se mostrará cómo algunos elementos metodológicos esenciales de la fenomenología husserliana están presentes a largo de la obra de Paul Ricoeur.

1.1.1 Apropiación de la fenomenología husserliana

Ricoeur sostiene que la reflexión filosófica que puede considerarse como fenomenología es aquella que:

“Poniendo entre paréntesis –provisional o definitivamente– la cuestión del ser, se trata como un problema autónomo la manera de aparecer de las cosas. Hay una fenomenología rigurosa desde que esta disociación es reflexionada por sí misma, cualquiera que sea su destino definitivo”⁵.

Desde esta perspectiva, Ricoeur distingue tres orientaciones fenomenológicas dependiendo de la significación ontológica del fenómeno, es decir, según la manera de situar y relacionar el aparecer del fenómeno, –sea éste, cosas, ideas, valores o personas– respecto a una eventual *realidad absoluta*. La primera orientación es una fenomenología crítica de estilo kantiano, la cual se manifiesta en la investigación de las condiciones de posibilidad de la objetividad del lado de la estructura del sujeto y que se encuentra en los actos fundamentales de lo que Kant llamaba el *Gemüt*⁶. Sin embargo, Ricoeur reconoce que la dimensión fenomenológica de la filosofía kantiana queda oculta e implícita debido a las preocupaciones de orden epistemológico⁷.

La segunda orientación es la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En ella, la fenomenología se orienta hacia una ontología, ya que las diversas manifestaciones fenoménicas de la conciencia se resuelven finalmente en la realidad del Saber Absoluto. De esta forma, la fenomenología llega a ser parte de la ontología, pues el proceso de la conciencia queda como un proceso transitorio pero necesario en la constitución del propio objeto del saber.

-
- La fenomenología como método que le permite elaborar una filosofía de la acción y de la libertad.
 - La fenomenología como teoría de la significación bajo el cual realiza un análisis sobre el lenguaje.
 - La fenomenología como doctrina filosófica de la cual rechaza su idealismo trascendental, para dirigirse al ámbito hermenéutico.

En la presente investigación se distinguirá solamente la influencia a nivel de contenidos y a nivel de método.

⁵ Paul Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986. p. 141.

⁶ Cf. *Ibidem.*, p. 142.

⁷ Cf. *Ibidem.*, p. 141. Ricoeur, observa que Kant en una carta dirigida a Marcus Herz donde se encuentra la primera expresión del problema crítico, le dice que la Metafísica será precedida por la Fenomenología. Esta fenomenología, será en realidad la *Crítica de la Razón Pura*.

La tercera orientación es aquella en donde la ontología se disuelve en la fenomenología, puesto que “no hay nada más en el ser o en los seres que lo que aparece al hombre y por el hombre”⁸. Esta orientación es la de Husserl.

Situándonos en la fenomenología husserliana, Ricoeur precisa que ella, a su vez, es heredera y continuadora de algunas corrientes filosóficas del pensamiento occidental. En primer lugar, prolonga la filosofía kantiana a través de la descripción e interpretación del sujeto o *Ego* trascendental⁹. En segundo lugar, recibe la influencia del empirismo de Hume, al concederle un valor esencial a lo que se da plena y originariamente. Por último se muestra como una continuación y una radicalización de la duda cartesiana a través del concepto y de la práctica de la reducción¹⁰. Gracias a esta síntesis realizada por Husserl, Ricoeur no duda en afirmar que aunque el filósofo de Friburgo no es toda la fenomenología, es sin embargo su “nudo”¹¹. En un sentido amplio, la fenomenología no sólo hace referencia a la extensa obra de Husserl y las diversas variaciones que se encuentran en ella, sino también el movimiento generado posteriormente por él. Al respecto Ricoeur sostiene:

“Aunque la fenomenología en sentido amplio es la suma de la obra husserliana y de las herejías salidas de Husserl; es por supuesto la suma de las variaciones de Husserl mismo y en particular la de las descripciones propiamente fenomenológicas y de las interpretaciones filosóficas por las cuales él reflexiona y sistematiza el método”¹².

La fenomenología de Ricoeur se puede considerar igualmente y en este sentido como una posición heterodoxa, surgida de la reflexión husserliana¹³.

Llegados a este punto es necesario precisar algunos elementos que Ricoeur utiliza de la fenomenología husserliana para la elaboración de su propia filosofía. Para ello, nos ceñiremos a los conceptos centrales que aparecen en la introducción general de la obra *Le volontaire et l'involontaire* (1949) y en el artículo titulado *Méthode et taches d'une phénoménologie de la volonté*, que aparece en el texto *A l'école de la phénoménologie* (1952), para después señalar cómo estos conceptos se extienden a lo largo de la obra de Paul Ricoeur¹⁴.

⁸ Paul Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 144.

⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 227-2250. En este artículo confronta la fenomenología husserliana y el criticismo kantiano, mostrando las diferencias que existen entre ambas posturas.

¹⁰ *Ibidem*., p. 8.

¹¹ *Ibidem*., p. 7.

¹² Cf. *Ibidem*., p. 9.

¹³ Cf. Jean Greisch, *Le cogito herméneutique*, p. 27.

¹⁴ La elección de estos dos textos nos servirá de hilo conductor, y evitará que la presente investigación se vea desbordada por la riqueza conceptual de la propia fenomenología.

El primer elemento central que utiliza Ricoeur de la fenomenología de Husserl, es el análisis intencional¹⁵. Para comprender en qué consiste este análisis, es necesario tener en cuenta una serie de conceptos básicos de la fenomenología. El punto de partida es el concepto de actitud natural que Husserl expone en *Ideas directrices para una fenomenología*. La actitud natural significa que el sujeto se encuentra en el mundo de forma pasiva y se considera como un objeto entre otros. Para superar la actitud natural, se requiere poner en práctica la reducción fenomenológica, la cual consiste en poner entre paréntesis o fuera de circuito dicha actitud y gracias a ello, acceder “a las cosas mismas”. Las cosas mismas en el lenguaje husserliano, no son los objetos externos, sino los fenómenos en cuanto “dados intuitivamente” a la conciencia y “vividos” por ella. Precisamente a partir de la reducción fenomenológica se pone de manifiesto unos rasgos fundamentales de la conciencia: la intencionalidad¹⁶ y los conceptos de noema-noesis. El concepto de intencionalidad revela la esencia de la conciencia, que consiste en “estar dirigida a...”. Para Husserl la intencionalidad es lo que “...caracteriza a la *conciencia* en el sentido fuerte y [lo] que autoriza al mismo tiempo a tratar todo el flujo de lo vivido como un flujo de conciencia y como la unidad de *una* conciencia”¹⁷. La intencionalidad, que es la potencia de la conciencia que “se dirige hacia...”, revela otras dos estructuras: el noema y la noesis, que en expresión de Husserl son como el suelo de la fenomenología¹⁸. El noema o *cogitatum* es la diversidad de flancos o perfiles que constituyen el fenómeno tal como se presenta a la conciencia. El fenómeno se presenta a la conciencia como “uno”, aunque con una variedad múltiple de flancos gracias al “nudo de sentido” de dicho fenómeno. La noesis o *cogitatio* es el acto mismo de la conciencia que se dirige al noema. Precisamente para Husserl “lo vivido” que se presenta a la conciencia está formado por la noesis o el acto intencional y el noema o contenido intencional. A este respecto Ricoeur afirma:

¹⁵ Cf. Paul Ricoeur, « Méthode y taches d’une phénoménologie de la volonté » en *A l’école de la phénoménologie*, pp. 59-63, 69-79.

¹⁶ Cf. Ludwig Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, trad. Mario A. Presas. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968 p. 16. El sentido nominal de la palabra intencionalidad (*intentio*) significa estar “dirigido a...”. Husserl toma este término de Franz Brentano, el cual, a su vez, lo recoge de la tradición escolástica. Sin embargo, la significación que le da Husserl es diversa a la de Brentano. Para un estudio profundo sobre la intencionalidad en la fenomenología de Husserl, ver D., Souche-Dagues, *Le développement de l’intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne*.

¹⁷ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, 3ª ed., trad. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1995, § 84, p. 168.

¹⁸ Cf. *Ibidem.*, § 88, pp. 180-181.

“Estas dos expresiones designan respectivamente el correlato de la conciencia –lo mentado en tanto que tal– y la intencionalidad de la conciencia, después que la reducción fenomenológica ha levantado lo hipotético de la interpretación naturalista de la conciencia”¹⁹.

Pues bien, si dentro de lo vivido, se pone atención, no al acto, sino al contenido intencional²⁰ y se hace una descripción de éste, para comprender sus rasgos esenciales, entonces se lleva a cabo el análisis intencional. La descripción del contenido intencional que busca elucidar y clarificar su esencia, es lo que constituye la especificidad propia de la fenomenología y esto es precisamente lo que hace Paul Ricoeur cuando lleva a cabo la descripción de lo voluntario y lo involuntario, corroborando así la fecundidad de las estructuras noético-noemáticas.

Desde la perspectiva de Ricoeur en la reflexión noemática o análisis intencional se pueden distinguir, entre otros, tres rasgos. El primero se expresa mediante la cuestión ¿qué significa o qué quiere decir tal cosa? Al esclarecimiento de las significaciones, le sigue la descripción de las esencias. A este respecto el filósofo francés afirma:

“El temor de platonizar las esencias no debe hacernos renunciar a la tarea de constituir los objetos fenomenológicos, entendiendo por ello los contenidos ideales capaces de llenar las intenciones significantes y múltiples que el lenguaje pone en obra”²¹.

Por último, la clarificación de significaciones y descripción de las esencias es posible gracias a que se parte siempre de un “sentido” o de un “objeto” que se muestra como una unidad delante de la conciencia. La unidad de sentido o nudo noemático tiene la finalidad de servir de guía trascendental, es decir de guía normativa o de orden en “la genialidad salvaje de la conciencia” y a partir de ella clarificar las múltiples intenciones que se entrecruzan en dicho sentido²².

Ahora bien, la importancia que Ricoeur da al análisis intencional no se limita a la descripción fenomenológica que realiza en *Le volontaire et l'involontaire* (1949); en realidad, y como lo ha puesto de manifiesto Daniel Giovannangeli, la descripción noemática es un elemento constante a lo largo de la obra del filósofo francés²³. A

¹⁹ Paul Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 59.

²⁰ Si por otra parte se pone atención al acto intencional, lo que se realiza es un “análisis real”.

²¹ *Ibidem*, p. 62.

²² *Ibidem*, p. 88.

²³ Cf. Daniel Giovannangeli, « L'ob et comme guide transcendantal de la philosophie de Paul Ricoeur », en Fernanda Henriques (Coord.), *A filosofia de Paul Ricoeur : Temas e percursos*, Coimbra, Ariadne Editora, 2006, pp. 462-471. Las ideas expuestas en el párrafo anterior y lo que a continuación se desarrolla sigue la indicación presentada por D. Giovannangeli, pero sin tomar en consideración el debate que se expone en el artículo. Por indicación del mismo autor del artículo, se debe agregar una precisión

continuación señalaremos de manera puntual, algunos textos en los que se menciona el análisis intencional, así como el objeto de descripción a tratar.

En el artículo que lleva por título *Le sentiment* (1959) y que se encuentra también en *A l'école de la phénoménologie*, Ricoeur se plantea la dificultad de que el sentimiento encuentre su justo lugar en la reflexión filosófica, dado que existe una posición que reduce el sentimiento a algo trivial (*déchet*) y otra postura que pregunta “al corazón revelaciones que el entendimiento no conoce”²⁴. Frente a estas perspectivas opuestas, Ricoeur desea explorar una tercera vía que ponga de manifiesto las interacciones entre el sentimiento y la razón, así como la función general del sentimiento en la existencia humana. Al comenzar dicha investigación afirma: “Buscaremos establecer este rol general a partir de las fuentes del análisis intencional”²⁵. Un año después, en el texto *Finitude et culpabilité, La symbolique du mal* (1960), también se encuentra el análisis intencional. Esta obra, que reflexiona sobre el problema del mal a través de los símbolos y de los mitos, se inicia con una introducción titulada *Fenomenología de la “confesión”*. En ella se realiza una descripción fenomenológica del símbolo. En el apartado *Criteriología del símbolo* se aclara el dominio donde se realizará el análisis intencional: el lenguaje. Así “antes de proceder a un análisis intencional del símbolo”, se describen las tres zonas de emergencia del símbolo: lo cósmico, lo onírico y lo poético²⁶. En este punto del estudio se plantea la cuestión de si un análisis eidético podría dar cuenta de la unidad de la estructura simbólica, a pesar de la triple dimensión que posee. A lo que se responde:

“Es posible, hasta cierto punto, poner de manifiesto el principio unificador de los simbolismos anteriores por un análisis intencional. Pero como toda reflexión eidética, este análisis intencional consiste solamente en distinguir el símbolo de lo que no es él, y así orientar la mirada hacia la aprehensión más o menos intuitiva de un nudo idéntico de sentido”²⁷.

Tres conceptos fenomenológicos básicos encontramos en este texto: el nudo de sentido que sirve como guía en la descripción del símbolo a pesar de la diversidad de zonas de significación. La descripción eidética de lo que no es el símbolo (como función negativa de una descripción positiva). Y finalmente el carácter intuitivo de la

sobre el título del texto, el cual debe decir: « L’ob et comme guide transcendantal dans la philosophie de Paul Ricoeur ». El cambio de sentido es evidente. En el primer título hubo un error de imprenta.

²⁴ Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 251.

²⁵ *Ibidem.*, p. 252.

²⁶ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, pp. 17-18.

²⁷ *Ibidem.*, p. 21.

descripción, que es posible gracias a la reducción fenomenológica, la cual orienta la mirada de una manera completamente radical. Sin embargo, no se puede dejar de notar la precisión que realiza Ricoeur sobre el límite de la misma fenomenología: “es posible hasta cierto punto”.

Posteriormente en la obra *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), la descripción eidética forma parte de una discusión de suma importancia en el pensamiento de Paul Ricoeur: el conflicto de las interpretaciones. En este conflicto, la fenomenología tal como la practican Eliade, Vander Leeuw y Leenhardt forma parte de la hermenéutica recolectora de sentido y que se opone a la hermenéutica de la sospecha. La fenomenología que, en este caso, se dirige a lo sagrado, exige como todo ejercicio de descripción eidética el cuidado del objeto intencional:

“Este cuidado, se sabe, se presenta bajo los rasgos de una voluntad ‘neutra’ de *describir* y no de *reducir*. Se *reduce explicando* [...] Se describe desprendiendo la intencionalidad (noética) y su correlato (noemático): lo mentado, el objeto implícito en el rito, en el mito, en la creencia”²⁸.

Posteriormente la descripción fenomenológica se encuentra en un texto capital y en donde el desarrollo de la hermenéutica de Ricoeur está en una fase muy avanzada: la trilogía de *Temps et récit* (1983-1985). Aquí, la concepción fenomenológica del tiempo entra en debate con el tiempo cosmológico y de la insuficiencia de ambos, se requiere un tercer tiempo, el tiempo histórico. Y aunque es cierto, que, en *Temps et récit*, Ricoeur no lleva a cabo ninguna aplicación especial del análisis intencional, sí realiza una exposición del tiempo fenomenológico, como lo desarrolla Husserl en su obra *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo*. En esta obra se “pone fuera de circuito” el tiempo objetivo para “llevar a cabo una descripción del *aparecer* del tiempo en tanto que tal”²⁹.

Más adelante la fenomenología también se halla presente en otros dos textos. El primero es el artículo titulado *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie* (1988)³⁰ y el segundo es la obra *Soi-même comme un autre* (1990). Estos dos textos se

²⁸ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 39.

²⁹ Paul Ricoeur, *Temps et récit III*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 44. Es importante señalar que desde la *Métaphore vive* y sobre todo en la trilogía de *Temps et récit* aparece otro tema capital de la fenomenología husserliana: las variaciones imaginativas. Este concepto atravesará de principio a fin la trilogía de *Temps et récit*, pero debido a razones metodológicas de la investigación, solo hacemos mención de él.

³⁰ Cf. Paul Ricoeur, « L'attestation: entre phénoménologie et ontologie » en Jean Greisch et Richard Kearney, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Ed. Du Cerf, Paris, 1991. El artículo aunque aparece publicado en 1991, fue presentado durante el mes de agosto de 1988, por lo cual las ideas expuestas en él, son el antecedente de lo que aparecerá en *Soi-même comme un autre*.

encuentran íntimamente relacionados debido a que el primero expone, de manera muy general, lo que será tratado con mayor amplitud en el segundo. Ahora bien, al inicio del artículo citado Ricoeur sostiene:

“Este ensayo quiere unir la pendiente que inclina una fenomenología, en el sentido más preciso de la descripción de lo que aparece, tal como eso se muestra, hacia una ontología, en el sentido del discernimiento del modo de ser asociado a lo que aparece”³¹.

La expresión “descripción de lo que aparece tal como se muestra”, nos remite de manera clara a la descripción eidética, aunque el término en sentido estricto no aparezca. Además, el fenómeno que se describe es el de la ipseidad, concepto clave en el pensamiento de Ricoeur y que se tratará con amplitud en la segunda parte de la presente investigación.

El último texto donde aparece de manera explícita, el cuidado del objeto intencional, y por ende el objeto como guía trascendental, es la obra titulada *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). La obra tiene tres momentos de reflexión sobre la memoria: el fenomenológico, el epistemológico de las ciencias históricas y el hermenéutico³². La etapa fenomenológica, se divide a su vez en tres: el recuerdo (*souvenir*) como objeto de la memoria, el acto de la memoria (*rappel*) y la memoria reflexiva. Al abordar el primer punto (*souvenir*), el texto aclara la manera como se procederá:

“En buena doctrina fenomenológica, la cuestión egológica –cualquiera que sea su significado– debe venir después de la cuestión intencional, la cual es imperativamente aquella de la correlación entre acto (noesis) y correlato mentado (noema)”³³.

A partir de este recorrido por las obras de Ricoeur nos podemos dar cuenta de la importancia que juega el análisis intencional en su reflexión filosófica. La preeminencia del objeto intencional y su función como guía trascendental en la descripción del fenómeno a elucidar, nos permiten afirmar sin duda que su pensamiento se inscribe en el movimiento fenomenológico originado por Husserl³⁴.

³¹ Paul Ricoeur, « L’attestation: entre phénoménologie et ontologie » en Jean Greisch et Richard Kearney, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, p. 380.

³² Cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, 2000, p. I.

³³ *Ibidem.*, p. 3.

³⁴ Y que por supuesto es anterior al Husserl que inicia la fenomenología trascendental.

Un segundo elemento que Ricoeur asume de la fenomenología husserliana es la distinción entre hecho y esencia, y por tanto la distinción entre ciencias que trabajan con hechos y aquellas cuyo objeto son las esencias. Esta distinción está en la base de la práctica del análisis eidético cuyo objetivo es describir al objeto intencional.

Para Husserl un hecho es aquello que se obtiene de la experiencia, que es singular y contingente. Las ciencias que parten de la experiencia y que permanecen en la actitud natural son ciencias de hechos y ejemplo de ello son las ciencias de la naturaleza³⁵. Por su parte las ciencias de esencias son aquellas cuyo objeto no se toma directamente de la experiencia y en consecuencia su validez no depende de ella. Entre estas ciencias se pueden mencionar como ejemplos a la geometría y por su puesto la fenomenología misma³⁶. Las ciencias de las esencias suponen todas ellas la utilización de la o reducción fenomenológica.

Ahora bien, a pesar de la diferencia entre ambos tipos de ciencias, existe una relación entre ellas, debido a la conexión que hay entre hecho y esencia. A este respecto Husserl afirma:

“La relación (ella misma eidética) entre objeto individual y esencia implica que todo objeto individual posee un fondo (*Bestand*) eidético, *su* esencia, e inversamente que a toda esencia corresponde una serie de individuos posibles que *sean* su individuación contingente. Este relación dirige las relaciones mutuas correspondientes entre ciencias de hecho y ciencias de la esencia”³⁷.

Precisamente uno de los objetivos fundamentales de Husserl en *Ideas* es establecer las relaciones y diferencias entre la fenomenología como ciencia de esencias y las ciencias empíricas, en especial la psicología. Esta distinción es tan importante, que se plantea desde el inicio de *Ideas*. En la introducción se encuentra una afirmación contundente: la fenomenología pura no es una psicología³⁸. Sólo una lectura superficial podría decir que entre fenomenología y psicología existe una proximidad por el hecho de que ambas estudian los fenómenos de la conciencia, (tomado este término en el sentido más amplio de la palabra y en consecuencia también ambiguo). Para Husserl, la psicología es una ciencia de hechos y en consecuencia estudia los fenómenos psíquicos como “realidades naturales”, es decir, como objetos espacio-temporales que pertenecen

³⁵ Cf. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 1-2, pp. 1-9.

³⁶ En el siguiente apartado se expondrá el lugar que Husserl la asigna a la fenomenología en su relación con las ciencias.

³⁷ Edmund Husserl, *op. cit.*, § 7, pp. 17.

³⁸ Cf. *Ibidem.*, p. 3.

a sujetos empíricos. Por el contrario, la fenomenología ofrece la posibilidad de acceder a la esencia de los fenómenos que se presentan a la conciencia sin reducirlos a objetos.

Ricoeur asume esta perspectiva husserliana, cuando en el apartado “La descripción del *Cogito* y la objetividad científica”, en su obra *Le volontaire et l'involontaire* distingue dos maneras de comprender la subjetividad humana. Por una parte se encuentra el conocimiento de las ciencias empíricas, que se caracteriza por elaborar un saber objetivo, gracias a que su estudio se basa en hechos, los cuales son explicados a través de leyes de tipo inductivo. Así por ejemplo, tanto la biología como la psicología estudian al ser humano como un objeto. La primera lo estudia como un cuerpo-objeto, y la segunda estudia su comportamiento partiendo de hechos psíquicos. Para llevar a cabo esto, las ciencias empíricas prescinden de la relación que existe entre lo vivido y la experiencia que el *Cogito* tiene en primera persona, de dichas vivencias. Ricoeur hablando de la psicología realiza una crítica que estaría en la línea del pensamiento husserliano:

“Es así que se constituye una ciencia empírica de hechos psíquicos, concebidos como una clase interior de hechos en general. Lo vivido de la conciencia, transformándose en hecho se degrada y pierde todos sus caracteres distintivos: la intencionalidad y la referencia a un yo que vive en lo vivido”³⁹.

La degradación de lo vivido en un hecho impersonal, se le denomina en lenguaje fenomenológico naturalización. Ricoeur, tiene una posición muy clara sobre este aspecto. Por una parte considera que la naturalización es legítima desde una perspectiva metodológica, ya que es la manera propia de proceder de las ciencias empíricas, y por la cual el cuerpo y lo involuntario es a “menudo mejor conocido”. Por otra parte, asume una actitud crítica contra el intento de ampliar la naturalización, de tal manera que se convierta en la única explicación válida del conocimiento. Aún más, la naturalización puede llevar a que el ser humano se considere a sí mismo y a los otros como objetos en el mundo. En la introducción a la traducción de *Ideas* de Husserl, Ricoeur, al comentar la tesis del mundo o actitud natural, afirma que ésta, hace que el sujeto se vea perdido entre las cosas del mundo y en consecuencia que se trate y se considere, como un objeto entre otros. Por ello

³⁹ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950 p. 12.

“On comprend que le naturalisme soit le plus bas degré de la attitude naturelle et comme le niveau où l’entraîne sa propre retombée ; car si je me perds dans le monde, je suis déjà prêt à me traiter comme chose du monde...Ainsi l’ascèse phénoménologique est une vraie conversion du sens de l’intentionnalité qui est d’abord *oubli* de la conscience et se découvre ensuite comme *don*”⁴⁰.

La ascesis fenomenológica que pone en guardia contra los excesos del naturalismo será una constante a lo largo de su reflexión filosófica. Esto se corrobora en una obra, escrita casi cincuenta años después, llamada *La nature et la règle: ce qui nous fait penser* (1998). El texto es un diálogo apasionante entre el neurofisiólogo Jean Pierre Changeaux y Paul Ricoeur. En él se pueden apreciar con claridad, los dos aspectos que se han apuntado más arriba. Al iniciar el diálogo, Ricoeur explicita la posición teórica que le caracteriza: la filosofía reflexiva, la filosofía fenomenológica y la filosofía hermenéutica y al hablar de la fenomenología sostiene que ella “...designa la ambición de ir ‘a las cosas mismas’, es decir a la manifestación de lo que se muestra a la experiencia más despojada de todas las construcciones heredadas de la historia cultural”⁴¹.

La “intuición del *Cogito*” es el tercer elemento que Ricoeur ocupa de la fenomenología de Husserl. Aunque para ser precisos y no prestarse a equívocos, es necesario decir, que este es el punto de partida del proyecto filosófico de Ricoeur, en el que muestra con claridad su posición crítica frente a la fenomenología husserliana.

Que la intuición del *Cogito* sea una idea capital en Husserl, es evidente. Esto queda de manifiesto en el párrafo 24 de *Ideas*, donde Husserl expone el Principio de principios:

“Toda intuición donadora originaria es una fuente de derecho por el conocimiento; todo lo que se ofrece a nosotros en ‘intuición’ de manera originaria...debe ser simplemente recibido porque él se da, pero sin nunca sobrepasar los límites en los cuales él se da”⁴².

La intuición en sus diversos niveles, le permitirá a Husserl pasar de una conciencia ingenua y mundana, a un *Cogito* que se sabe, entre otras cosas, constituyente de sentido.

⁴⁰ Paul Ricoeur, « Introduction du traducteur » en Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. XX: “Se comprende que el naturalismo sea el más bajo grado de la actitud natural...pues si yo me pierdo en el mundo, yo soy ya presto a tratarme como objeto del mundo...Así la ascesis fenomenológica es una verdadera conversión del sentido de la intencionalidad que es primero *olvido* de la conciencia y que se descubre enseguida como *don*”. Por sugerencia del Dr. José Luis Villacañas y dada la importancia de la cita, ésta se ha escrito en la lengua original del texto.

⁴¹ Paul Ricoeur et Jean-Pierre Changeaux, *La nature et la règle : ce qui nous fait penser*, Paris, Editions Odile Jacob, 1998, p. 13.

⁴² Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 78.

Ricoeur, poniéndose en diálogo con la tradición iniciada por Descartes y continuada por Husserl, inicia su reflexión fenomenológica con el *Cogito*. La finalidad de *Le volontaire et l'involontaire* es precisamente acceder a una experiencia *integral* del *Cogito*⁴³. Y esta experiencia integral requiere partir de la intuición del *Cogito*, es decir con la descripción fenomenológica de lo voluntario y lo involuntario en el sujeto. Pero, debido a que esta descripción aspira a ser integral, se separa tanto de la reflexión cartesiana que hace del ser humano un compuesto de dos sustancias: alma y cuerpo; como de la propuesta husserliana, la cual considera al *Cogito* como una instancia teórica, transparente a sí misma, donadora de sentido y fundamento de la realidad. A continuación expondremos cuál es la posición crítica frente a Husserl, para alcanzar dicha experiencia integral del *Cogito*.

1.1.2 Crítica a la fenomenología husserliana

Como se ha expuesto en el apartado anterior, tres rasgos permiten afirmar que la filosofía de Ricoeur, pertenece al movimiento fenomenológico iniciado por Husserl: la utilización del análisis intencional, la distinción entre ciencias empíricas y ciencias eidéticas y la intuición del *Cogito*. No obstante, el momento de apropiación quedaría incompleto e impreciso si no se completara por un segundo momento de asimilación crítica, que es lo que se expondrá enseguida.

Iniciaremos con el problema del *Cogito*. Éste es un concepto clave porque, por una parte, nos permite distinguir con claridad y a grandes rasgos las diferencias fundamentales que existen entre la fenomenología de Ricoeur y la de Husserl; y por otra nos permite apreciar la fenomenología hermenéutica de Ricoeur desde una perspectiva antropológica, que es precisamente el objetivo de la presente investigación⁴⁴.

⁴³ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p. 12.

⁴⁴ Cf. Hans Blumenberg, *Descripción del ser humano*, trad. Griselda Mársico, Buenos Aires, FCE, 2011, pp.16-21. Este primer aspecto muestra ya de manera radical la diferencia fundamental entre la fenomenología de Husserl y la de Ricoeur, ya que una antropología filosófica en el proyecto de Husserl no tiene cabida. Una breve nota histórica al respecto nos ilustrará el problema y la diferencia. En junio de 1931 Husserl realizó una serie de conferencias en tres ciudades alemanas: Halle, Fráncfort y Berlín. El objetivo de ellas fue enfrentar un grave problema que estaba surgiendo en el movimiento filosófico por él fundado: la "Antropología Filosófica". Para entonces Heidegger había publicado en 1927 *Ser y tiempo* y un año después, aparecía la obra de *El puesto del hombre en el cosmos* (1928) de Max Scheler. Desde la perspectiva de Husserl estos dos escritos y en general, toda orientación de carácter antropológico era en cierto modo una extensión del psicologismo que él había criticado desde sus primeras obras. Pues bien, ante esta situación Husserl en sus conferencias de 1931, no entra en diálogo ni en confrontación con la antropología filosófica sino que de manera clara y taxativa sostiene que: "la fenomenología original, habiendo madurado como fenomenología trascendental, veda la participación de las ciencias del hombre,

La intuición del *Cogito* que lleva a cabo Ricoeur sigue en un primer momento la orientación señalada por Husserl en el párrafo 116 de *Ideas*: la de realizar una descripción fenomenológica del sentimiento, del deseo, del querer. Sin embargo para Ricoeur, la dimensión volitiva y de los afectos del *Cogito*, no es algo derivado y secundario como lo es para Husserl, sino que expresa la manera originaria como el ser humano se encuentra en el mundo. Junto a este rasgo, que se tratará con mayor amplitud al exponer la apropiación crítica del análisis intencional, se agrega otra diferencia básica, que es la introducción de lo involuntario, que puede integrar el inconsciente, los motivos, el carácter. Estos elementos son ajenos a la descripción eidética que realiza Husserl del *Cogito*. Precisamente la descripción conjunta de lo voluntario y lo involuntario, posibilita una comprensión integral del *Cogito*:

“La reconquista del *Cogito* debe ser total; es en el seno mismo del *Cogito* que es necesario reencontrar el cuerpo y lo involuntario que él nutre. La experiencia integral del *Cogito* envuelve el yo deseo, yo puedo, yo aspiro y, de una manera general la existencia como cuerpo [...] La intuición del *Cogito* es la intuición misma del cuerpo unida al querer que padece por él y reina sobre él”⁴⁵.

Ahora bien, es cierto que Husserl realiza una descripción fenomenológica sobre el cuerpo, pero esta descripción depende nuevamente de la preeminencia de la dimensión teórica del *Cogito*. Además, es importante mencionar que la introducción de lo involuntario en la descripción fenomenológica, a la vez que posibilita una descripción más compleja del *Cogito*, muestra que éste, no es el “Ego trascendental” que tiene una completa claridad de sí mismo. Para Ricoeur, el *Cogito* posee en sí mismo una opacidad, una pasividad, en suma una fragilidad que le es constitutiva. Una mirada panorámica de las categorías que constituyen su antropología lo confirma. En la dialéctica de lo finito y lo infinito, la desproporción en el orden afectivo, es decir entre el placer y el deseo de felicidad, muestran que el ser humano es falible. En la dialéctica de lo arqueológico y lo teleológico el deseo aparece como una instancia en la que se fundan lo volitivo y lo teórico. Por último en la dialéctica de la ipseidad y la alteridad, el cuerpo, el otro en cuanto prójimo y la propia consciencia, son expresiones claras de la pasividad en el ser humano⁴⁶. Una expresión que permite sintetizar estos rasgos

cualquiera que sea su índole, en la cimentación de la filosofía, y combate todos los intentos en este sentido como antropologismo y psicologismo”.

⁴⁵ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p. 13.

⁴⁶ Todas estas categorías serán desarrolladas con amplitud en la segunda parte de esta investigación.

constitutivos del ser humano, es la del “El *Cogito* quebrado”. Ricoeur utiliza esta expresión por primera vez en la Introducción a *Le volontaire et l'involontaire*, cuando reconoce que aunque la descripción fenomenológica permite distinguir con claridad lo voluntario y lo involuntario, es insuficiente para comprender las relaciones conflictivas entre proyecto y motivo, acción y resistencia corporal, aceptación y necesidad que el sujeto vive en sí mismo⁴⁷. Esa misma expresión, la volveremos a encontrar, casi cuarenta años después en la obra *Soi-même comme un autre*, en el contexto de la dialéctica entre la ipseidad y la alteridad⁴⁸. A pesar de ello, la afirmación esencial es la misma: el sujeto como principio de potencialidades y en consecuencia de acción, está constituido ontológicamente por la pasividad, por lo cual no puede considerarse como un *Ego* Trascendental tal como lo proponía Husserl⁴⁹.

En resumen y para concluir este aspecto, sostenemos que el punto de partida de la reflexión antropológica de Ricoeur es la intuición del *Cogito*, la cual da prioridad a la dimensión volitiva, afectiva y práctica. Esta intuición, que se lleva a cabo con los recursos de la fenomenología, constituye el primer momento de un proceso que busca una comprensión integral del ser humano, el cual desemboca en la concepción de un *Cogito* quebrado, que se opone al *Ego* trascendental de Husserl. Además, en este proceso integral de comprensión del *Cogito*, la fenomenología en tanto recurso metodológico posee unos alcances y límites, los cuales exigen que se plantee las relaciones que Ricoeur establece entre fenomenología y ciencias empíricas.

Como ya se dijo, Ricoeur asume la distinción entre esencia y hecho y en consecuencia, entre fenomenología y ciencias empíricas. Sin embargo se separa de Husserl respecto a la manera de concebir las relaciones entre ambas.

Husserl establece que la relación de las ciencias eidéticas, y en concreto de la fenomenología, respecto de las ciencias empíricas, debe ser la de fundamentación. Esta

⁴⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, p. 13.

⁴⁸ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 368.

⁴⁹ Cf. Hans Blumenberg, *Descripción del ser humano*, pp. 11 y ss. En la nota a pie de página 41, se explicaba históricamente el rechazo de Husserl a la elaboración de una antropología filosófica en la fenomenología. Sin embargo la explicación teórica quedaba pendiente ¿Cuál era la razón fundamental de este rechazo? La razón de ello se debe al carácter teórico-metodológico de la fenomenología. La fenomenología de Husserl se caracteriza por una exigencia teórica especial. Esta exigencia hace que la atención no se dirija a “nosotros mismos” sino a la “cosas mismas”, es decir, la fenomenología a través de la reducción fenomenológica y la reflexión trascendental supera la dimensión fáctica para alcanzar la dimensión eidética. Desde este planteamiento teórico hacer una antropología filosófica es quedarse en el nivel fáctico, es permanecer en una “actitud natural”, en donde el ser humano se reduce a un objeto entre otros. Por eso para Husserl cuando “habla de la “conciencia” es de suma importancia para él el hecho de que no sea preferente o exclusivamente conciencia humana, sino conciencia en general, la conciencia en su esencia, la esencia de la conciencia”.

afirmación es coherente con lo que él sostiene del *Cogito* o sujeto trascendental: él es el fundamento de la realidad. Pero además, la fenomenología no sólo es el fundamento de las ciencias particulares, sino que no requiere de los saberes de las ciencias empíricas, pues estas se limitan a tratar sólo con hechos. No obstante, las ciencias empíricas, sí demandan la ayuda de la fenomenología, pues ella es la que debe clarificar la ontología regional de cada ciencia y orientar su investigación fáctica⁵⁰.

Ricoeur se separa de esta postura, y sigue en cambio la orientación marcada por la obra de otro fenomenólogo: La *Phénoménologie de la perception* (1945) de Maurice Merleau-Ponty. Este texto juega un papel importante en la obra de Ricoeur, porque en él, se encuentran algunas tesis que coincidirán, con las expuestas en *Le volontaire et l'involontaire*, como son: la superación de los dualismos (cuerpo-alma, sujeto-objeto), la aplicación de la fenomenología husserliana a la descripción de la corporalidad, y por supuesto el diálogo con las ciencias sociales⁵¹. Este diálogo con las “ciencias empíricas”, por utilizar la expresión de Husserl, está presente a lo largo de la producción filosófica de Ricoeur: la psicología en *Le volontaire et l'involontaire*, el estudio comparado de la religiones en *La symbolique du mal*, el psicoanálisis en *De l'interprétation. Essais sur Freud*, la narratología y la teoría literaria en *Temps et récit*, el estructuralismo en *Le conflit des interprétations, Du texte a l'action, La mémoire, l'histoire et l'oubli*, y también *Temps et récit*.

Volviendo nuestra atención a la introducción a *Le volontaire et l'involontaire*, vemos en primer lugar, que desde la postura de Ricoeur, la fenomenología se encuentra abierta a los aportes que proporciona la psicología científica. Esto no significa que se mezclen dos discursos heterogéneos, sino que se establezca una correlación de diagnóstico: “es decir, que cualquier momento del *Cogito* puede ser la indicación de un momento del cuerpo objeto [...] y cualquier momento del cuerpo-objeto puede ser la indicación de un momento del cuerpo perteneciente a un sujeto”⁵². Esta relación de diagnóstico, implica una semiología, es decir una lectura de signos que permite que un signo mejor conocido por las ciencias empíricas pueda ser atribuido a un sujeto, en cuanto vivencia personal. Así para Ricoeur, el vínculo entre fenomenología y ciencias empíricas no es de fundamentación, sino de correlación, sin por ello prescindir del

⁵⁰ Cf. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 8-9 ; pp.33-38.

⁵¹ Cf. François Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*, 1ª ed. Paris, Le Découverte, 2001, pp. 128-135.

⁵² Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, p. 16.

carácter crítico de la fenomenología respecto al proceso de naturalización que efectúan las ciencias empíricas.

En segundo lugar, Ricoeur establece los alcances y límites para la fenomenología. La fenomenología muestra, a través de la descripción eidética, la reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario, pero se encuentra limitada para presentar la dimensión conflictiva de la existencia. Es por ello que en *Le volontaire et l'involontaire*, junto al análisis intencional, Ricoeur utiliza elementos propios del pensamiento de Gabriel Marcel y de Karl Jaspers, que le permiten tener una comprensión más completa de la dimensión volitiva del ser humano. Posteriormente en las obras *L'homme faillible* y *La symbolique du mal*, pertenecientes también al ciclo de la *Philosophie de la volonté*, Ricoeur recurre a otras herramientas metodológicas, como son la reflexión trascendental de inspiración kantiana y la hermenéutica, mediante las cuales explora nuevas facetas de la condición humana y que la fenomenología por sí misma no tiene la posibilidad de mostrar.

Pasando al análisis intencional, observamos que el recurso a la descripción fenomenológica le permite a Ricoeur mostrar la validez del noema y de la noesis en la descripción de lo voluntario e involuntario, y al mismo tiempo realizar una crítica al pensamiento husserliano. En el artículo *Méthode et taches d'une phénoménologie de la volonté* (1952), el análisis intencional se aplica a la dimensión volitiva del ser humano, mostrando que esta dimensión se caracteriza por ser *primitiva y constituyente de sentido* y por tanto no es algo derivado de la dimensión teórico-cognoscitiva del *Cogito*⁵³, tal como lo sostenía Husserl. Al contrario Ricoeur sostiene que:

“Este primado de los actos ob etivantes concierne, eso parece, a un prejuicio logicista que no se verifica en la reflexión directa sobre la vida práctica. El querer tiene una manera de dar sentido al mundo [y en consecuencia] es necesario restituir toda su envergadura a esta ‘donación de sentido’ que es la conciencia bajo todas sus formas”⁵⁴.

En el artículo titulado *Le sentiment* (1959), Ricoeur prosigue su crítica del idealismo husserliano. El análisis intencional del sentimiento le permite mostrar su naturaleza paradójica. Por una parte, el sentimiento se dirige hacia algo o alguien y por otra, se vive como una afección del propio sujeto. Debido a esta característica Ricoeur

⁵³ Paul Ricoeur, « Méthode et taches d'une phénoménologie de la volonté » en *A l'école de la phénoménologie*, p. 66.

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 70.

sostiene que el “sentimiento es la manifestación sentida de una relación al mundo más profunda que la de la representación que instituye la polaridad del sujeto y del objeto”⁵⁵. Esta relación más profunda revela que el ser humano antes de establecer una vinculación teórica con el mundo, establece lazos de orden pre-reflexivos, antepredicativos, que revelan su vinculación con el mundo. El sentimiento muestra una situación inversa a la que realiza la función de la objetivación. Ésta nos opone a los objetos, el sentimiento atestigua nuestra afinidad respecto a la totalidad de los objetos. Es esta unidad del sujeto con el mundo la que explica la coincidencia en el sujeto, de la intención y de la afección y que desde el lenguaje objetivo se aprecia precisamente como paradoja. Por ello, los diversos estudios fenomenológicos que realiza Ricoeur, le permiten confirmar su postura de que la práctica del método fenomenológico, no coincide con la interpretación filosófica que Husserl realiza de dicho método⁵⁶.

En resumen, Ricoeur utiliza el método del análisis intencional, para iniciar una comprensión integral de la subjetividad humana. Esta comprensión exige una descripción eidética de la dimensión práctica del ser humano, revelando que la representación o dimensión teórica del *Cogito* es posterior y a la dimensión pre-reflexiva de estar en el mundo. La comprensión integral del sujeto, requiere asumir su condición “quebrada”, es decir de opacidad, de pasividad, en suma de imposibilidad de ser fundamento constituyente de la realidad. El reconocimiento de la condición frágil del *Cogito*, implica de igual manera la reconsideración de las relaciones de la fenomenología con las ciencias llamadas fácticas. La fenomenología para Ricoeur no es el fundamento de las ciencias empíricas. La relación que se establece entre ambas es por una parte de complementariedad y de diagnóstico y por otra parte, la fenomenología se vincula críticamente con ellas, al establecer los límites de la naturalización.

1.2 Existencia y filosofía reflexiva

Después de exponer uno de los ejes que constituyen la propuesta filosófica de Ricoeur, pasaremos a exponer otros dos elementos que son igualmente importantes en su pensamiento: las tesis sobre la existencia humana de Gabriel Marcel y Karl Jaspers,

⁵⁵ Paul Ricoeur, « Le sentiment » en *A l'école de la phénoménologie*, p. 253

⁵⁶ Cf. Paul Ricoeur, « Méthode et taches d'une phénoménologie de la volonté » en *A l'école de la phénoménologie*, pp. 60, 147.

así como los rasgos fundamentales de filosofía reflexiva de Jean Nabert. El conocimiento de cómo estos autores influyen en la configuración de la filosofía de Ricoeur, nos proporciona una mejor comprensión de su propuesta.

1.2.1 El pensamiento existencial de Gabriel Marcel y de Karl Jaspers en la descripción fenomenológica de Paul Ricoeur

La influencia del pensamiento de Gabriel Marcel sobre la reflexión de Paul Ricoeur es tan importante, que la mención explícita a su maestro se puede encontrar desde la obra *Le volontaire et l'involontaire* hasta su último texto que es *Parcours de la reconnaissance*. Además de esto, Ricoeur le dedicó varias obras y artículos especializados, entre los que se pueden destacar: *Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (1948), *Entretiens, Paul Ricoeur-Gabriel Marcel* (1968), *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl* (1978) y *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel* (1984). Por lo anterior, se pueden identificar en la filosofía de Paul Ricoeur temas de gran relevancia y cuyos orígenes se encuentran en la meditación filosófica de Gabriel Marcel como son: la intersubjetividad, la relación de la filosofía con fuentes no filosóficas, el reconocimiento⁵⁷, la atestación⁵⁸, la promesa y la fidelidad⁵⁹. La similitud de estas problemáticas no significa que la reflexión de Ricoeur siga la orientación filosófica de Marcel, si no que se hace patente la influencia que el neosocratismo de Marcel imprimió sobre el pensamiento de Ricoeur.

A continuación expondremos la importancia del pensamiento de Marcel en la filosofía de Ricoeur teniendo como guía la Introducción general de *Le volontaire et l'involontaire*.

En el apartado de “El método descriptivo y sus límites”, Ricoeur sostiene que la meditación sobre la filosofía de Gabriel Marcel se encuentra en el origen de la reflexión de esta obra. Ahora bien, aunque la intuición del *Cogito* es su punto de partida, sin

⁵⁷ Cf. Paul Ricoeur et Gabriel Marcel, *Entretiens*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pp. 34-35, 51-55, 122-127. En esta entrevista Ricoeur realiza una recapitulación crítica del itinerario filosófico de Gabriel Marcel, y en él, aparecen los temas mencionados arriba.

⁵⁸ Cf. Gabriel Marcel, *Homo Viator. Prolégomènes à une Métaphysique de l'espérance*, Clermont Ferrand, Aubier-Montaigne, 1952 (Col. Philosophie de l'Esprit), pp. 297 y ss.

⁵⁹ Cf. Jérôme Porée, « Gabriel Marcel et Paul Ricoeur. Une fidélité créatrice » en Fernanda Henriques, *A Filosofia de Paul Ricoeur, Ariadne*, Coímbra, 2006, pp. 327-349. En este artículo el autor propone que la categoría de la promesa y la fidelidad pueden servir como clave de interpretación de la filosofía de Paul Ricoeur. De hecho, en la presente investigación, la promesa cierra el tema de las capacidades del ser humano.

embargo, Ricoeur muestra que la comprensión de lo voluntario y de la corporalidad, a través del análisis intencional, es insuficiente porque no da cuenta de la complejidad del problema. Por ello sostiene:

“[...] el lazo que une verdaderamente el querer a su cuerpo requiere de otra forma de atención, que la atención intelectual a unas estructuras. Ella exige que yo participe activamente en *mi encarnación como misterio*. Debo pasar de la objetividad a la existencia”⁶⁰.

En este párrafo se encuentra sintetizada la manera como la reflexión sobre la existencia de Marcel, está presente en el estudio de lo voluntario y lo involuntario que realiza Ricoeur. Por ello y para comprender el alcance de la afirmación es necesario plantear tres cuestiones. En el conjunto de la filosofía de Marcel, ¿qué significa la expresión “encarnación como misterio”? ¿Qué quiere decir “pasar de la objetividad a la existencia”? y finalmente ¿Cómo se articula la relación entre fenomenología y filosofía de la existencia? A continuación trataremos de dar respuesta a cada una de estas cuestiones.

Un recorrido general sobre los textos más importantes de Marcel, nos permite realizar dos apreciaciones sobre su pensamiento. En primer lugar, se caracteriza por ser una filosofía de lo concreto, y en segundo lugar procede a través de sucesivas aproximaciones al problema en cuestión. Respecto a la primera apreciación, Marcel posee la convicción de que existe una íntima relación entre filosofía y vida. Por ello, la reflexión que realiza parte de ejemplos tomados de la vida cotidiana. Esta prioridad de lo concreto tiene una consecuencia importante: la filosofía de Marcel no pretende construir un sistema abstracto de pensamiento, sino profundizar en el sentido de la experiencia humana. En su obra *De refus à l'invocation*, al realizar una recapitulación sobre su itinerario filosófico afirma: “Se trataba no tanto de edificar como de ahondar; sí, la actividad filosófica se definía para mí, más como una perforación que como una construcción”⁶¹. A partir de la prioridad de la experiencia humana sobre un sistema de definiciones abstractas, se desprende la segunda característica que consiste en abordar el problema en cuestión mediante una serie de aproximaciones sucesivas. Esto se lleva a cabo mediante un proceso que Marcel denomina “reflexión primera” y “reflexión segunda”. El primer tipo de reflexión consiste en que el tema en cuestión se presenta

⁶⁰ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p. 18.

⁶¹ Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 23.

delante del individuo como un objeto de estudio. Es decir, se establece una separación entre el mundo y la persona para establecer una relación de conocimiento. El segundo momento es la reflexión segunda, por la cual la separación entre sujeto-objeto, se supera por una relación de participación del ser humano con la realidad. Así “...la reflexión primera tiende a disolver la unidad que se le presenta primero, [y] la reflexión segunda es esencialmente recuperadora, ella es una reconquista”⁶². La importancia de estos niveles de reflexión es tal, que Ricoeur no duda en hacer un estudio crítico de la obra de Marcel desde estos conceptos. En *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel* (1984), Ricoeur sostiene que la reflexión primera tiene la finalidad de discernir los obstáculos o resistencias que ocultan las experiencias fundadoras. No obstante, el lenguaje propio de esta reflexión no es suficiente para alcanzar dichas experiencias que Ricoeur denomina “nudos de irreductibilidad”. Debido a ello se requiere un trabajo de acumulación de rectificaciones del lenguaje que permita alcanzar los conceptos menos inadecuados para revelar en el orden reflexivo las experiencias humanas⁶³. La reflexión segunda es la que cumple este objetivo y es la que caracteriza el estilo exploratorio e itinerante del pensamiento de Marcel⁶⁴. Esta reflexión segunda es la que permite ganar para la fenomenología toda una serie de elementos antropológicos.

Ahora bien, estos dos tipos de reflexión nos llevan a otros conceptos fundamentales del pensamiento de Marcel: “problema y misterio”. El problema surge cuando entre el sujeto y el tema en cuestión se establece una distancia para analizarlo. Como se puede observar, la reflexión primera es la que conduce a tratar la realidad como problema. Por su parte, la reflexión segunda permite abordar la realidad como misterio. Para entender este concepto y en consecuencia los otros que se han expuesto, es necesario retomar un ejemplo del propio Marcel: el problema de la corporalidad. Marcel se cuestiona sobre el significado de la expresión “Mi cuerpo” y en concreto sobre la función del pronombre posesivo⁶⁵. Esta expresión puede dar a entender que la persona posee su cuerpo, como posee un objeto de su pertenencia. Pero si esto fuera así, entonces se establecería una separación entre la persona y su cuerpo, lo cual desembocaría en una relación instrumental. Además, sugeriría la necesidad de un tercer elemento para explicar la relación entre ambos, lo cual daría origen a una serie infinita

⁶² Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être, réflexion et mystère I*, Paris, Mouton-Rendel, 1963, pp. 97-98.

⁶³ Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, p. 21.

⁶⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, pp. 49-50.

⁶⁵ Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, p. 29.

de medios, que vuelven contradictoria la expresión. En consecuencia el término “mi cuerpo” debe expresar una relación diversa. Profundizando sobre esta relación, Marcel utiliza otro enunciado que afirma: “yo soy cuerpo” o aún “yo soy mi cuerpo”. Esta expresión también resulta inadecuada, pues afirmar que el individuo es cuerpo, sugiere que el individuo se reduce a su dimensión físico-orgánica, y en consecuencia se puede considerar como un cuerpo entre otros. Sin embargo, no puede decirse que el individuo sea sólo sea un cuerpo-objeto; decir “yo soy cuerpo” es insuficiente para expresar la experiencia de la corporalidad humana. Estas elucidaciones manifiestan la necesidad de establecer otro tipo de relación de la persona con su propio cuerpo, o mejor aún superar el concepto mismo de relación. Marcel sostiene que es necesario pasar del pensamiento que divide, a la reflexión segunda que supera dicha separación. De esta forma los conceptos de distinción (yo tengo un cuerpo) o de identificación (yo soy cuerpo), exigen la introducción de un concepto que dé cuenta de la experiencia de participación: la noción de ser encarnado. Para Marcel ser encarnado significa que antes del yo pienso, como expresión de la dimensión cognoscitiva del sujeto, se encuentra el ‘yo existo’ y aún más, el *j’éprouve* (‘yo experimento’, ‘yo pruebo’ la resistencia)”. Con la noción de *ser encarnado* es la existencia la que tiene prioridad, pues revela la condición de ser en el mundo. En cuanto al término *ser*, Marcel aclara su sentido cuando afirma “...yo tomo aquí la palabra ser en su valor de verbo más que en el de sustantivo [...] Ser encarnado, [significa] aparecer como cuerpo, como este cuerpo aquí, sin poder ni identificarse con él, ni distinguirse de él”⁶⁶. En suma la noción de ser encarnado que se obtiene a través de la reflexión segunda permite expresar, mediante el lenguaje, la participación consciente y vital del ser humano en la realidad. Y precisamente esta manera como el ser humano se encuentra inmerso en la realidad y que es constitutivo de su estar en el mundo, esto es lo que se entiende por “misterio”. La encarnación como misterio significa que el ser humano se encuentra inmerso en la existencia y que ella precede a la dimensión cognoscitiva. Este breve recorrido por las nociones claves del pensamiento de Marcel, nos permite comprender el alcance de la afirmación de Ricoeur, cuando en el texto citado anteriormente de *Le volontaire et l’involontaire*, sostiene que es necesario pasar de una “atención intelectual a una participación de mi encarnación como el misterio”.

⁶⁶ Gabriel Marcel, *Du refus à l’invocation*, p. 31.

Después de contestar las dos primeras preguntas formuladas más arriba, nos queda aún pendiente responder la cuestión de cómo es posible articular la relación entre la descripción fenomenológica y pensamiento existencial. En primer lugar, es importante decir que a la reflexión de Marcel, no le es ajena la fenomenología husserliana. En la obra *Le mystère de l'être*, que puede considerarse como un itinerario de acercamientos sucesivos a la noción de misterio, Marcel utiliza algunos conceptos fenomenológicos como parte de este proceso de aproximación⁶⁷. En segundo lugar, es posible articular ambos discursos gracias a que en ninguno de ellos, el *Cogito* en primera persona es desterrado, es decir, que el *Cogito* no es degradado a hecho o naturalizado, como sucede en las ciencias empíricas. Desde esta perspectiva común, el análisis eidético de la fenomenología busca la claridad objetiva del noema, tal como se le presenta a la conciencia, y por tanto muestra una objetividad vivida. Por su parte, la reflexión existencial de Marcel, asume el problema como algo objetivo y como un momento de la comprensión de la existencia. Después, siguiendo el movimiento de la reflexión de segundo grado, desemboca en la participación del misterio, encarnando la objetividad en la existencia. Sobre la base de lo anterior, se puede afirmar que, en el pensamiento de Paul Ricoeur, fenomenología y reflexión existencial se complementan para alcanzar una comprensión más integral del *Cogito*, en donde los “objetos vividos” obtenidos por la descripción eidética, adquieren una dimensión aún más vital, al ser puestos en el “misterio de la existencia”. Se debe tomar en cuenta lo anterior para ubicar de forma correcta el conjunto de descripciones fenomenológicas que se realizan en la obra de *Le volontaire et l'involontaire*⁶⁸.

La presencia filosófica de Karl Jaspers también es fundamental en el pensamiento de Paul Ricoeur, aunque los escritos sobre él no sean tan abundantes como los de Gabriel Marcel. Ricoeur escribe dos obras sobre el filósofo alemán, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947) y la otra, que ya hemos citado *Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (1948). Para guiarnos en el vasto campo del pensamiento de Karl Jaspers, procederemos de la misma forma como lo hicimos con el pensamiento de Gabriel Marcel. Partiremos de algunos señalamientos que el propio Ricoeur hace al inicio de la obra *Le volontaire et*

⁶⁷ Cf. Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être, réflexion et mystère I*, pp. 60-66.

⁶⁸ A lo largo de toda la obra *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur hará constantes referencias al pensamiento de Marcel, como a continuación se presenta:

- Introducción: pp. 26-29, 40.
- Parte I, cap. I, pp. 70, 92; cap. II, p. 151; cap. III, 196.
- Parte II cap. II, p. 237; cap. III, 324.

l'involontaire y a partir de ahí presentaremos una visión general de los conceptos más relevantes de la filosofía de Karl Jaspers.

En el apartado I, titulado “El método y sus límites”, Ricoeur desarrolla un aspecto llamado “La apuesta, la paradoja y la conciliación”. Estos términos nos remiten claramente al pensamiento de Jaspers, y al hablar sobre las relaciones entre el método de Husserl y las propuestas de Marcel y de Jaspers, sostiene:

“Estas profundizaciones sucesivas del método de descripción llaman a una última consideración que debe desvelar algunas de las intenciones más lejanas de este estudio. Participar en el misterio de la existencia encarnada significa adoptar el ritmo interior de un drama”.⁶⁹

De esta manera Ricoeur, busca articular las descripciones eidéticas de la fenomenología no sólo con la noción de existencia encarnada de Marcel, sino también con el concepto de la existencia como drama y conflicto, propia de Jaspers. Esto nos exige, hacer una breve exploración sobre algunos aspectos esenciales de la filosofía de Karl Jaspers.

Jaspers al reflexionar sobre la existencia humana, distingue diversas maneras como el sujeto se relaciona con el mundo. Así, la existencia empírica (*Dasein*) es aquella que “se encuentra como vivencia de una vida en su mundo sin reflexión sobre sí misma [...] es ansia, impulso y deseo, busca su felicidad y experimenta instantes de plenitud y dolores de muerte”⁷⁰, es además la consideración del sujeto físico y psicológico que se desarrolla en un medio ambiente específico. Un segundo modo de estar es como conciencia en general (*Bewusstsein überhaupt*). En ella el ser humano considera la realidad como objeto de conocimiento, es el sujeto trascendental que conoce el mundo fenoménico. Otra forma de relacionarse con la realidad es como espíritu (*Geist*) en el sentido que tiene una visión del mundo y que a partir de ella vive, actúa y crea. Sin embargo la existencia humana no se agota en los anteriores modos de ser, ella además es la captación de algo que supera la propia existencia, que la trasciende y a la que el sujeto llega mediante la libertad. Para referirse a esta dimensión Jaspers utiliza, el término de Ex-sistencia (*Transzendenz*)⁷¹. Lo esencial aquí es la libertad, pero no es la libertad entendida como “[...] arbitrariedad de la existencia empírica, ni de la unanimidad de la conciencia en general, ni la de la fantasía creadora

⁶⁹ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.20

⁷⁰ Karl Jaspers, *La Fe filosófica frente a la revelación*, trad. Gonzalo Díaz y Díaz. Madrid, Gredos, 1968, pp. 107-108.

⁷¹ Karl Jaspers, *La fe filosófica*, trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1968 pp. 18-19.

en las esferas del espíritu”⁷² sino la libertad como capacidad de decisión en donde se expresa la posibilidad de ser de la existencia.

Junto a estas maneras de relacionarse con el mundo, Jaspers señala algunos rasgos básicos de la existencia humana, como es la finitud vital, histórica y cognoscitiva⁷³. La finitud implica “estar en situación”, es decir, implica la “[...] exclusión del saber intemporal, abstracto, total”⁷⁴. Estar en situación supone que el sujeto experimenta el esfuerzo de hacer frente a los obstáculos de la propia vida, así como tener la conciencia y la experiencia de que cada existencia humana es intransferible.

A partir del hecho de que la existencia “está situada” es necesario explicar qué relación hay con la libertad. Para Jaspers, entre ellas se da una relación de circularidad, ya que cada vez que el sujeto elige y en esa elección —él se elige en tanto que se define a sí mismo—, entonces la persona realmente “existe” en el sentido de *Transzendenz* y no sólo de *Dasein*. Así mismo, gracias a que el sujeto existe (*Dasein*) tiene la condición de posibilidad de ser libre. Para Karl Jaspers, la libertad considerada y vivida de forma existencial tiene rasgos que la caracterizan de forma especial, ya que en ella “[...] la intensidad es energía, la tenacidad continuidad, la violencia afirmación soberana de sí”⁷⁵.

En este ejercicio de libertad, el ser humano no sólo se enfrenta a situaciones cotidianas, sino también a lo que Jaspers denomina “situaciones-límites” y que son: la muerte, el sufrimiento, el combate y la falta. Se llaman situaciones límites por dos razones. La primera, porque ponen de manifiesto la experiencia de la finitud humana, al llevar al sujeto empírico al límite de sí mismo. La segunda, porque precisamente alcanzado este límite se puede, mediante un acto de la libertad, trascenderse a sí mismo y existir. En esta relación entre libertad y situaciones límites es donde se experimenta el drama y el conflicto.

Ahora bien, llegados a este punto nos surge la siguiente pregunta ¿a qué modo de saber apela Jaspers para llegar a la comprensión de la existencia, —o para decirlo con sus palabras—, a su “esclarecimiento”? ¿qué rasgos tiene esta manera de proceder? En primer lugar, hay que decir que para Jaspers la filosofía de la existencia tiene que estar a

⁷² Karl Jaspers, *La fe filosófica frente a la revelación*, pp. 112 y 114.

⁷³ *Ibidem.*, pp. 56-57.

⁷⁴ Cf. Paul Ricoeur et Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Éditions du Seuil, p. 174.

⁷⁵ *Ibidem.*, p. 146.

igual distancia de un subjetivismo romántico de la realidad, como de la reducción de ella, a un mero objeto. Jaspers apela a un modo saber, que sin reducir la existencia a “objeto” sea a la vez capaz de esclarecer la profundidad de ella.⁷⁶ Para ello Jaspers propone una subversión de las categorías lógicas, entre las que destacan los enunciados paradoxales. Un ejemplo de este tipo de enunciados es el siguiente: la existencia es la ruptura del ser empírico, pero la existencia se da solo en el mundo. De esta manera llegamos a un elemento central en la filosofía de Karl Jaspers que es la paradoja (*paradoxe*):

“La paradoja es en este sentido, una forma particular de esta subversión de la lógica. Pero es sobre todo, la expresión por excelencia de toda esta ‘alógica racional’ donde la contradicción permanece no resuelta, a diferencia de la contradicción hegeliana *superada* (*Aufhebung*) en la síntesis”⁷⁷.

Este modo paradoxal filosofar será central en Jaspers y también lo será en Ricoeur. La influencia metodológica de Jaspers sobre Ricoeur será a tal punto, que Ricoeur reconocerá que detrás de las estructuras antropológicas de lo voluntario e lo involuntario, se encuentra la paradoja entre libertad y naturaleza⁷⁸.

Y llegados a este punto, podemos preguntarnos sobre otra paradoja fundamental: ¿cómo aborda Jaspers la paradoja libertad-Trascendencia o existencia-Trascendencia?

Para Jaspers, el punto de partida para tener acceso a la Trascendencia es la existencia como libertad. Desde este modo de ser, el sujeto se dirige al mundo y a partir de ahí, lo trasciende. Ahora bien para Jaspers esto es posible, porque la realidad no es una totalidad cerrada en sí misma, es decir no se agota como realidad empírica, sino que se puede relacionar de otra manera para dar “el salto desde el mundo a la Trascendencia”⁷⁹. La posibilidad de acceder a la Trascendencia, exige asumir el fracaso de los sistemas explicativos que entienden la realidad sólo como conocimiento objetivo. Y sin embargo el salto del mundo a la Trascendencia no es un movimiento que lleve a una realidad ultra-terrena. La originalidad del pensamiento de Jaspers consiste en afirmar que la Trascendencia se ha de buscar en el mismo mundo. De esta manera la realidad inmanente se transforma en realidad absoluta donde aparece la Trascendencia. El mundo al fracasar como realidad objetiva y consistente, se vuelve transparente y así

⁷⁶ Cf. Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Philosophie du mystère y philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Temps présent, 1948, pp. 86-87.

⁷⁷ Cf. *Ibidem*, p. 88.

⁷⁸ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.22.

⁷⁹ Karl Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, p. 135.

este “[...] mundo que hasta hace poco no era más que mundo, este mundo recibe ahora de la Trascendencia su esplendor, su unidad y la infinita gracia de su presencia”⁸⁰.

A partir de lo anterior, surge la siguiente cuestión ¿cómo se manifiesta o se revela la Trascendencia en la inmanencia? La manifestación de la Trascendencia no se percibe directamente, sino sólo mediante rodeos y de manera indirecta a través de lo que Jaspers llama cifras. Y a la pregunta sobre cuál es la naturaleza de las cifras, el filósofo alemán responde: “Las cifras (*Chiffren*) fulguran en el fondo de las cosas. No son conocimientos: lo que en ellas se piensa es visión e interpretación. Las cifras se sustraen a la experiencia de general validez y a la verificación. Su verdad está en relación con la existencia”⁸¹.

Las cifras no son conocimientos objetivos, pero sólo se manifiestan a través de los fenómenos objetivos. Las cifras se interpretan y son accesibles desde cada existencia libre, pero sólo se les puede escuchar a través de las representaciones, imágenes y pensamientos que proporciona la conciencia en general. Las cifras son fundamentalmente equívocas y no son la Trascendencia misma, pero aquello que es captado por una existencia libre adquiere estatuto de verdad existencial⁸². Como se puede observar el pensamiento paradójico de Karl Jaspers se expresa de forma contundente en el tema de las cifras.

Para terminar este esbozo de la Trascendencia es necesario mencionar que una existencia libre accede a la lectura de las cifras por medio de lo que Jaspers llama la fe filosófica. Para el filósofo alemán, la fe filosófica es el modo de pensar de un existente libre, la cual consiste en “[...] una adhesión o una adherencia de la libertad misma, de la libertad más individual a la Trascendencia; esta unión que es una suerte de confianza primordial [...] precede todo discurso, todo argumento, toda prueba [y sin embargo] la fe no es extraña a este último requisito del pensamiento que se puede llamar razón o búsqueda de lo uno, del todo, de la paz”⁸³.

No obstante, por muy luminosa que parezca la fe filosófica siempre está acompañada de la duda. Sólo una fe filosófica que es cuestionada de raíz por la duda, puede considerarse una fe auténtica. Nuevamente percibimos el rasgo propio del pensar filosófico de Jaspers: la tensión paradójica entre la confianza y la duda. Es por ello que Ricoeur afirma: “Jaspers mismo nos invita a no separar Kierkegaard de Nietzsche [...]”

⁸⁰ Paul Ricoeur et Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p. 245.

⁸¹ Karl Jaspers, *La Fe filosófica ante la revelación*, p. 151.

⁸² Cf. *Ibidem.*, pp. 154-155.

⁸³ Paul Ricoeur et Mikel Dufrenne, *op. cit.*, pp. 248-249.

el camino de la fe filosófica avanza entre los dos abismos de la incredulidad absoluta y de la revelación autoritaria”⁸⁴.

En suma la influencia de Jaspers sobre Ricoeur se puede percibir en dos conceptos fundamentales: la paradoja y la Trascendencia. El primer concepto, se constituirá de hecho, en el modo permanente de reflexionar del filósofo francés. Esto se apreciará con claridad a lo largo de la investigación. En la primera parte, la reflexión filosófica como tensión paradoxal se podrá apreciar en el conflicto de las interpretaciones y, en la segunda parte en las dialécticas antropológicas⁸⁵. En cuanto al tema de la Trascendencia, Ricoeur utilizará dicho término en sus primeros escritos y en el fondo de ellos se podrá percibir la tensión paradoxal entre libertad encarnada y Trascendencia. Este problema será tratado al final de la presente investigación.

1.2.2 Jean Nabert y la filosofía reflexiva⁸⁶

La filosofía reflexiva, no es sólo una influencia importante en la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur, es un elemento constitutivo de su propuesta⁸⁷. Aún más, para comprender el estatuto filosófico de su pensamiento, debemos entenderlo en tanto filosofía reflexiva. Así lo pone de manifiesto Pierre Colin en su artículo “Herméneutique et philosophie réflexive” cuando afirma:

“Paul Ricoeur reconocía muchos maestros. Como por ejemplo, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Edmund Husserl. Ahora bien, entre estos maestros Jean Nabert ocupa un lugar singular. Parece como si en opinión de Ricoeur, su propio trabajo sólo fuera auténticamente filosófico por su fidelidad a las líneas directrices trazadas por Nabert”⁸⁸.

Para comprender la trascendencia de la filosofía reflexiva en el pensamiento de Ricoeur, se expondrá en primer lugar, algunas características esenciales de esta

⁸⁴ Paul Ricoeur et Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p. 250.

⁸⁵ Cf. François Dosse, *Paul Ricoeur, Le sens d'une vie* (2ª ed), Paris, Le Découverte, 2008, pp. 122-123. F. Dosse señala como esta manera de filosofar será un sello distintivo de la filosofía de Ricoeur, desde sus primeros años.

⁸⁶ Cf. François Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie* (1ª ed.), p.17; y François Dastur, « De la phénoménologie transcendantale a la phénoménologie herméneutique », en Jean Greisch et Richard Kearney, *Paul Ricoeur : Les métamorphoses de la raison herméneutique*, p. 37. Desde el inicio de su formación, Ricoeur entra en contacto con la filosofía reflexiva. Muestra de ello es la memoria de maestría que realiza, bajo la dirección de León Brunschvicg, en 1934 y que lleva por título *Le Problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*.

⁸⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 29.

⁸⁸ Pierre Colin « Herméneutique et philosophie réflexive » en Jean Greisch et Richard Kearney, *Paul Ricoeur : Les métamorphoses de la raison herméneutique*, p. 16.

corriente, y en segundo lugar, se mostrarán momentos claves en el pensamiento de Ricoeur, en el que él asume críticamente esta tradición filosófica hasta llegarle a dar un sello personal.

En un artículo de Nabert, cuyo título es precisamente *La philosophie réflexive* (1957), y que apareció publicado por primera vez en *L'Encyclopédie Française*, se desarrollan algunos rasgos característicos de la filosofía reflexiva. En ese texto, Nabert considera que se pueden distinguir dos orientaciones en general en el pensamiento reflexivo. La primera, afirma que el conocimiento que la conciencia tiene de ella misma, es en realidad el saber progresivo que el absoluto realiza sobre sí. La segunda orientación sostiene que el sujeto se constituye a sí mismo a través de la reflexión que hace de los signos y obras en que expresa su actividad. Dicha reflexión permite descubrir las leyes y principios que rigen al sujeto mismo⁸⁹. Es esta orientación la que Nabert considera en sentido estricto “filosofía reflexiva”.

Los antecedentes de esta corriente se encuentran en el pensamiento cartesiano y kantiano, y adquiere una configuración propia a través de los filósofos franceses Maine de Biran, Lachelier, Lagneau, Brunschvicg y por supuesto de Nabert. A pesar de las diferencias que hay en estos pensadores, existe sin embargo un elemento común en todos ellos que es el método de análisis reflexivo, el cual desde la perspectiva de Nabert consiste en: “...considerar siempre el espíritu en sus actos y en sus producciones, para apropiarse la significación [...] en el acto inicial por el cual el sujeto se asegura a sí mismo, de su poder, de su verdad”⁹⁰.

El rasgo esencial de las distintas orientaciones de la filosofía reflexiva es la comprensión mediada que el sujeto realiza de sí mismo, a través de la significación de los actos o de las obras que él realiza. Ahora bien, el aspecto en que se distinguen cada una de ellas es el “acto inicial” que eligen como fundamental. En la filosofía reflexiva se pueden identificar dos tendencias. Una que da prioridad a la dimensión teórica y otra que pone atención a la dimensión práctica y en especial a la apercepción inmediata del yo en el hecho primitivo del esfuerzo. Según Nabert, estas dos orientaciones de la filosofía reflexiva permiten establecer un equilibrio que impide que se caiga en un racionalismo desencarnado o en un irracionalismo incommunicable. De esta forma el análisis reflexivo debe ser capaz “...tanto de constituer una teoría del saber como de

⁸⁹ Cf. Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994, p. 397.

⁹⁰ *Ibidem.*, p. 397.

abrir al yo el camino de la posesión de sí y de la sabiduría”⁹¹. La reflexión realizada por Lachelier, Lagnau y Brunschvicg, al seguir la orientación marcada por Kant, da prioridad a la dimensión teórica. Mientras que Nabert, al centrar la atención en el aspecto práctico, continúa el trabajo realizado por Maine de Biran⁹². De hecho Nabert explora a través del método reflexivo la dimensión práctica y ética del sujeto, y comprueba la fecundidad de sus análisis. Para Nabert, el conocimiento del sujeto a través de la reflexión mediada tiene la ventaja de no reducirlo a un mero objeto, sino aprenderlo en la riqueza de sus experiencias concretas. Esta prioridad de la dimensión práctica y ética que Nabert le da a la filosofía reflexiva, influye claramente en la obra de Paul Ricoeur. De hecho este modo de reflexionar se hace ya patente en *Le volontaire et l'involontaire*⁹³, al punto que Nabert, en su estudio *La philosophie réflexive*, afirma:

“Paul Ricoeur, quien con uga con igual maestría el método fenomenológico y el método reflexivo demuestra en su *filosofía de la voluntad* [...] que lo que es, en el ser humano, voluntario se enraíza en lo involuntario [...] él prueba por eso mismo que la investigación reflexiva puede [...] desvelar los primeros índices de un causalidad que el yo no puede dejar de asumir”⁹⁴.

A continuación, mostraremos algunos momentos claves del pensamiento de Paul Ricoeur, en los que se muestra como la filosofía reflexiva es un elemento constitutivo de su propuesta. Nuestro punto de partida serán las obras que se ubican bajo el ciclo de la “Filosofía de la voluntad”.

Ricoeur, en la introducción general, de *Le volontaire et l'involontaire*, plantea la necesidad de “acceder a una experiencia integral del *Cogito*”. Ahora bien, como ya se ha dicho anteriormente, esto es posible, en parte, por la utilización del método fenomenológico. Pero junto con la descripción eidética de lo voluntario y lo involuntario, Ricoeur sostiene que se debe considerar al “yo en primera persona”, es decir, al yo que designa al sujeto de las acciones⁹⁵. Esta referencia clara a la filosofía reflexiva, se puede ejemplificar en dos momentos de esta obra. El primero se encuentra en el apartado destinado al análisis del proyecto, bajo el título “La imputación del yo:

⁹¹ Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, p. 402.

⁹² *Ibidem.*, p. 404. Nabert critica a Lachelier, Lagneau y Brunschvicg por hablar del sujeto como conciencia pura, y olvidar las experiencias más concretas del yo.

⁹³ Es importante señalar que aunque la filosofía reflexiva se hace ya patente en *Le volontaire et l'involontaire*, no se menciona de manera tan explícita como sucede con la fenomenología o con el pensamiento existencial de Gabriel Marcel y Karl Jaspers.

⁹⁴ Jean Nabert, *op. cit.*, pp. 404-405.

⁹⁵ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, p. 12.

decidirse”. Ricoeur luego de realizar la descripción fenomenológica sobre el proyecto en donde el sujeto se dirige fuera de sí, lleva a cabo un movimiento reflexivo constituido por tres niveles de profundidad. El primer nivel se refiere al reconocimiento o imputación de los propios actos y que se constata por el uso de los verbos pronominales o reflexivos. El segundo, supera el juicio de reflexión al poner de manifiesto una relación originaria entre el sujeto y la acción realizada. Respecto a esta relación Ricoeur afirma: “Esta acción soy yo, significa: no hay dos yo, aquel que está en el proyecto y aquel que proyecta; precisamente yo me afirmo sujeto en el objeto de mi querer”⁹⁶. El tercer nivel se refiere al hecho de que la relación entre acción proyectada y sujeto proyectante, pone de manifiesto al ser humano como ser de posibilidades, las cuales se asientan en el poder-hacer corporal. Pasando al segundo momento, éste se encuentra en el capítulo III de la segunda parte, cuyo tema es el “mover y el esfuerzo”. En este apartado Ricoeur muestra los alcances y límites de la teoría del esfuerzo de Maine de Biran, y la utiliza para enriquecer los análisis sobre las relaciones de lo voluntario y de lo involuntario en la dimensión del actuar⁹⁷. Gracias a este movimiento Ricoeur, por una parte puede mostrar la singularidad de los aportes de la filosofía reflexiva respecto a la explicación reductora de las ciencias empíricas, y por otra, integra la experiencia del esfuerzo que vive el sujeto, en la totalidad de las relaciones de lo voluntario e involuntario, y en consecuencia, aparece como un elemento constitutivo de la libertad humana⁹⁸.

En la obra *Finitude et culpabilité* (1960), la influencia de Nabert y de la filosofía reflexiva es aún más evidente⁹⁹. Por una parte, los temas centrales que Ricoeur desarrolla aquí, como son la falibilidad y la falta, ya están presentes en dos obras importantes de Nabert: *Éléments pour une éthique* (1943)¹⁰⁰ y *Essai sur le mal* (1955). Centrando la atención en el primer apartado de *Finitude et culpabilité*; *L’homme faillible*, la filosofía reflexiva se encuentra presente, debido a que la antropología que

⁹⁶ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l’involontaire*, p. 57-58.

⁹⁷ *Ibidem.*, pp. 313-318.

⁹⁸ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l’involontaire*, pp. 453-453.

⁹⁹ Cf. Pierre Colin « Herméneutique et philosophie réflexive » en Jean Greisch et Richard Kearney, *Paul Ricoeur : Les métamorphoses de la raison herméneutique*, p. 22. Pierre Colin señala los lazos más estrechos que Ricoeur mantiene con la filosofía reflexiva. Un signo de ello es la dedicación de *Finitude et culpabilité* a Jean Nabert.

¹⁰⁰ Cf. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 219. Jean Nabert no utiliza el término de desproporción ontológica, ni tampoco realiza un análisis tal como lo hace Ricoeur, sin embargo en su obra *Éléments pour une éthique*, sostiene que la existencia humana está marcada por una desigualdad entre la afirmación originaria de la conciencia en su deseo de existir y el defecto de ser expresado en la falta, el fracaso y la soledad. Esta tesis como se puede observar es muy próxima al concepto de desproporción ontológica.

ahí desarrolla se encuentra inspirada en la reflexión trascendental kantiana, la cual constituye una de las fuentes de dicha filosofía. Al pasar al segundo apartado, *La symbolique du mal*, la filosofía reflexiva interactúa tanto con la fenomenología como con la hermenéutica. El resultado de la interacción que Ricoeur establece entre estas tres orientaciones filosóficas, se aprecia en la conclusión titulada: “El símbolo da que pensar”, cuyo análisis se expondrá en el siguiente capítulo, y que aquí sólo nos interesa señalar.

En la obra *De l'interprétation. Essai sur Freud*, ya desde el prólogo se anuncia la presencia de la filosofía reflexiva. Al inicio de esta obra Ricoeur sostiene que tres son los problemas que desea tratar. El primero consiste en un problema epistemológico, pues se pregunta en qué consiste la interpretación para el psicoanálisis. El segundo es un problema reflexivo pues se cuestiona “...que *comprehension* nueva de *sí mismo* procede de esta interpretación y que *sí mismo* viene de esta manera a comprenderse”¹⁰¹. El último problema es de carácter dialéctico, y trata de saber si la interpretación freudiana del ser humano y de la cultura se puede coordinar con otra interpretación que posea este mismo rasgo de alcance general. Ricoeur no deja de aclarar que estos tres problemas desembocan en uno central: la relación entre filosofía reflexiva y la hermenéutica de los símbolos que se había planteado en *La symbolique du mal*.

La filosofía reflexiva se encuentra en dos momentos importantes dentro de la obra *De l'interprétation. Essai sur Freud*. El primero está en el capítulo III del libro I, que se titula “Método hermenéutico y filosofía reflexiva”. Aquí se anuncian los retos a los que se debe enfrentar la filosofía reflexiva y que se desarrollarán a lo largo de dicho libro. Por una parte, debe estar abierta de manera crítica al mensaje que le proporcionan los símbolos, y por otra, debe de aceptar el reto de mediar el conflicto entre hermenéuticas opuestas. Esto tendrá como consecuencia una transformación de la misma filosofía reflexiva¹⁰². El segundo momento importante se encuentra en el capítulo II, del libro III y que se titula “Reflexión: una arqueología del sujeto”. En este apartado se tratan las consecuencias antropológicas que se obtienen de una reflexión sobre la propuesta freudiana. La filosofía reflexiva que tiene como finalidad la comprensión del *sí mismo*, a través de sus obras, obtiene por medio del estudio del psicoanálisis freudiano, el concepto de arqueología, el cual será tratado de manera profunda en la segunda parte de la presente investigación.

¹⁰¹ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 8.

¹⁰² Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, pp.47-66.

Si en las obras anteriores Ricoeur va construyendo las relaciones entre filosofía reflexiva, fenomenología y hermenéutica, en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, y *Du texte à l'action*, explicita las relaciones teóricas entre ellas. Posteriormente, en *Soi-même comme un autre*, está presente la perspectiva de la filosofía reflexiva¹⁰³. En esta obra, Ricoeur al exponer cuales son las intenciones filosóficas que animan esta investigación, muestra la centralidad de la filosofía reflexiva, cuando afirma: “La primera intención es marcar el primado de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto, tal que ella se expresa en primera persona del singular: ‘yo pienso’, ‘yo soy’¹⁰⁴. Como se puede observar, el rasgo característico de la filosofía reflexiva vuelve aparecer: la mediación de la reflexión tiene preeminencia sobre el conocimiento inmediato del sujeto. Ahora bien, el título de la obra además pone de manifiesto, la singularidad de la mediación: el otro.

Finalmente la filosofía reflexiva se encuentra en la última obra de Paul Ricoeur: *Parcours de la reconnaissance*. Esta obra, como su título lo indica, aborda el tema del reconocimiento, y lo desarrolla desde tres perspectivas, que son el reconocimiento del objeto como identificación de algo, el reconocimiento de sí mismo, y por último el reconocimiento mutuo. Precisamente en la segunda parte, cuando trata el tema del reconocimiento de sí, realiza una fenomenología del hombre capaz, y al hablar sobre las especificidades del “yo puedo”, Ricoeur afirma:

“...la novedad de este análisis...consiste...en el carácter indirecto, mediato, que me parece caracterizar un acercamiento hermenéutico en el seno de la nebulosa de las filosofías reflexivas. A este respecto, yo soy deudor de Jean Nabert, por esta atención fijada en el rodeo por el lado objetual de las experiencias consideradas desde el punto de vista de las capacidades puestas en obra”¹⁰⁵.

Este texto, que cierra la producción filosófica de Paul Ricoeur, muestra claramente el alcance de la filosofía reflexiva. En primer lugar mantiene la característica esencial del pensar reflexivo, que consiste en alcanzar el conocimiento y en este caso el reconocimiento de sí, a través de las “capacidades puestas en acción”. En segundo lugar se aprecia, la transformación que dicha reflexión experimenta, debido a la presencia de la hermenéutica y por su puesto de la fenomenología. Es importante aclarar que en este apartado de la investigación, sólo estamos señalando los momentos en que se expresa

¹⁰³ A su vez, la obra de *Soi-même comme un autre*, trabaja el concepto de identidad narrativa que es fundamental en la trilogía *Temps et récit*.

¹⁰⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.11.

¹⁰⁵ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2005, p. 154.

que la filosofía reflexiva es una parte esencial de la propuesta filosófica de Ricoeur. Las reflexiones teórico-conceptuales, se tratarán en el siguiente apartado en donde entra en escena la dimensión hermenéutica del símbolo.

Capítulo 2 La hermenéutica simbólica

2.1 Paul Ricoeur y el problema de lenguaje

El presente capítulo centra la atención en la dimensión hermenéutica de la filosofía de Ricoeur, la cual se convertirá en un eje clave para comprender su pensamiento. La introducción de la hermenéutica no sólo se debe a una necesidad teórica-metodológica de las investigaciones que lleva acabo, sino que responde también al contexto histórico-intelectual en el que forja su pensamiento y que se conoce comúnmente como “giro lingüístico”¹⁰⁶. Ricoeur aborda precisamente el problema del lenguaje desde una perspectiva hermenéutica. A continuación, se analizará como la hermenéutica se hace presente en el itinerario filosófico de Ricoeur y la manera como interactúa con la fenomenología y la filosofía reflexiva. Posteriormente se estudiará como su propuesta se desarrolla hasta desembocar en lo que el llamará el conflicto de las interpretaciones.

2.1.1 Génesis de la filosofía hermenéutica

Ricoeur en la introducción de su obra *Le volontaire et l'involontaire*, aclara que la intención de su reflexión es describir las relaciones que hay entre lo voluntario y lo involuntario en el ser humano, pero dado que su propósito es realizar una “descripción pura” o análisis intencional de las estructuras fundamentales del querer humano, entonces realiza una abstracción sobre dos aspectos fundamentales: la *faute* (falta) y la *Transcendence* (Trascendencia)¹⁰⁷:

“Poniendo entre paréntesis la *faute*, que altera profundamente la inteligibilidad del hombre, y la *Transcendence* que oculta el origen radical de la subjetividad, es como en efecto se constituye una descripción pura y una comprensión de lo Voluntario y lo Involuntario”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Cf. François Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie* (1ª ed.), p. 312.

¹⁰⁷ En las conclusiones reflexionaremos sobre el hecho de que en *Finitude et culpabilité*, Ricoeur levantará el paréntesis sobre la falta, pero no hará de forma explícita lo mismo sobre la *Transcendence*.

¹⁰⁸ Paul Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 1.

Esta abstracción metodológica que Ricoeur mantiene a todo lo largo de la obra *Le volontaire et l'involontaire*, la suspende en *Finitude et culpabilité* (1960). Al inicio de este texto, Ricoeur expresa que la introducción de *la faute* (la falta) en el universo antropológico requiere la comprensión de los mitos, porque son ellos los que nos presentan bajo un lenguaje simbólico la condición humana antes y después del advenimiento de *la faute*, es decir nos presentan el origen del mal moral. Pero el problema —afirma el filósofo francés— es que la reflexión filosófica no puede acceder de manera directa a este lenguaje mítico, por lo que se requiere “una exégesis del símbolo que solicita unas reglas de desciframiento, es decir de una hermenéutica”¹⁰⁹. Esta variación metodológica tiene una consecuencia a nivel antropológico, ya que el acceso y comprensión del lenguaje simbólico, permite una profundización del conocimiento de sí mismo. Por ello Ricoeur afirma: “...[es] como si el hombre no accediera a su propia profundidad más que por la vía real de la analogía, y como si la conciencia de sí sólo se expresara finalmente en enigma y requiriera a título esencial y no accidental una hermenéutica”¹¹⁰. Tomando como guía el texto de *Finitude et culpabilité*, mostraremos en seguida, cómo la hermenéutica entra en contacto con la fenomenología y la filosofía reflexiva.

Como se acaba de afirmar la filosofía no puede acceder directamente al problema de la *faute* porque está expresado en un lenguaje simbólico. Sin embargo debido a que este lenguaje es una palabra pronunciada por el ser humano, y que expresa lo que es él, entonces la filosofía no puede renunciar a reflexionar esta realidad. Al respecto Ricoeur sostiene:

“Si la ‘repetición’ de la *confesión* del mal humano por la conciencia religiosa no tiene lugar en la filosofía, esta *confesión* sin embargo pertenece ya a la circunscripción de su interés, pues esta confesión es una *palabra*,...ahora bien toda palabra puede y debe ser ‘retomada’ en el elemento del discurso filosófico”¹¹¹.

¿Cuál es el punto de partida teórico para acceder al lenguaje simbólico? El punto de partida para acceder a este lenguaje es en primer lugar la fenomenología tal como la practican Mircea Eliade, Leenhardt, y Van der Leeuw. Por medio de ella, Ricoeur establece una criteriología del símbolo, y después realiza una descripción fenomenológica de los símbolos de primer y segundo grado. A partir de esta

¹⁰⁹ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, p. 10.

¹¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 11.

¹¹¹ *Ibidem*.

descripción, entra en juego la hermenéutica para realizar una interpretación de los mitos que abordan el problema del mal, y que clasifica de acuerdo a una tipología inspirada en el pensamiento de Max Weber. En estos ejercicios, Ricoeur efectúa las operaciones fundamentales de la hermenéutica clásica: *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* y *subtilitas applicandi*¹¹². La primera operación la lleva a cabo en los mitos del drama de la creación, de la cólera divina y del relato adámico, y que consiste en poner atención en los elementos propios de cada mito para comprender tanto la coherencia interna que los hace inteligibles, como las diferencias esenciales entre ellos. La segunda operación la realiza en el mito órfico del alma exiliada en el que recurre a un análisis exegético e histórico para encontrar la relación entre el mito en su situación más primitiva y su presentación final dentro de la filosofía neoplatónica. La última operación utiliza lo que Ricoeur denomina ‘dinámica de los mitos’, y que consiste en que el intérprete, dentro de la multiplicidad de mitos, asume una posición, a partir de la cual intenta comprender la complejidad y variedad de relatos y símbolos interpretados¹¹³.

Lo expuesto hasta aquí, podría hacernos a pensar que la filosofía de Ricoeur es sólo una sucesión de diversas posturas de pensamiento (fenomenología, hermenéutica y filosofía reflexiva), las cuales se aplican a una problemática específica y en la que se va profundizando gracias a las diversas aproximaciones teórico-metodológicas. Esta apreciación sería superficial y no daría cuenta de la riqueza filosófica del pensamiento de Ricoeur. Al contrario, hay que afirmar que *Finitude et culpabilité* es el crisol donde se fragua la fenomenología hermenéutica en tanto reflexión filosófica, gracias a la interacción y articulación de las tres propuestas, que se convertirán en el núcleo de su pensamiento. Esto se puede apreciar con claridad en la conclusión de dicha obra, que se titula: “El símbolo da que pensar” y que enseguida analizaremos.

La primera parte de la frase “El símbolo da...” significa que el símbolo en tanto expresión especial del lenguaje posee un sentido que tiene que ser interpretado, y debido a esto, la filosofía reflexiva no puede acceder directamente a él. Por ello, requiere de la hermenéutica, la cual posibilita el acceso crítico al sentido del símbolo para que a partir de aquí la filosofía elabore una reflexión conceptual. Además el símbolo, a través de la

¹¹² Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997, pp. 17-20. En este texto Mauricio Beuchot explica concretamente cada una de las operaciones. La *subtilitas intelligendi* busca el significado intratextual, la *subtilitas explicandi* pone atención en el significado histórico contextual. Por último la *subtilitas applicandi* toma en cuenta la intención del autor, del texto y del intérprete mismo.

¹¹³ Cf. Jean Greisch, *L'itinérance du sens*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2001, pp. 130-136. Todo este análisis se desarrollará ampliamente en el siguiente apartado.

hermenéutica, enriquece con su lenguaje y problemática específica la reflexión de la filosofía. Respecto a la manera cómo procede la hermenéutica, Ricoeur la explica por medio de una frase de inspiración anselmiana: “Es necesario creer para comprender, pero es necesario comprender para creer”¹¹⁴. En este círculo hermenéutico, la expresión creer se refiere al sentido o mensaje que posee el símbolo y del que parte la hermenéutica para efectuar la interpretación. Después, el círculo hermenéutico requiere comprender aquello que se cree, Ricoeur realiza este ejercicio de comprensión a través del proceso desmitologización, propuesto por Bultmann. La finalidad de la desmitologización no consiste en eliminar el mito (esto sería desmitizar) sino en profundizar el contenido del símbolo, mediante la aplicación rigurosa del método histórico, de la filología y de la exégesis contemporánea. Esta relación circular entre creencia y comprensión permite acceder a la segunda parte de la frase: “...da que pensar”. La realización del círculo hermenéutico establece la condición de posibilidad para que la filosofía acceda hermenéuticamente al sentido del símbolo. A este respecto Ricoeur sostiene:

“Estas reflexiones sobre el ‘círculo’ hermenéutico nos ponen sobre la vía de una hermenéutica filosófica, pero que no ha tenido lugar. La toma de conciencia de este ‘círculo’ es solamente la etapa necesaria que nos hace pasar de una simple ‘repetición’ sin creencia a un ‘pensamiento’ autónomo”¹¹⁵.

En el texto anterior, Ricoeur sostiene que es necesario pasar desde la ‘repetición’ hasta aún pensamiento autónomo. ¿Qué significa esto? Con el término repetición, se hace alusión a la “actitud neutra” de la fenomenología de la religión, por medio de la cual, se puede acercar constantemente a los contenidos esenciales del fenómeno y describirlos en “imaginación y simpatía”. Sin embargo, en la comprensión del universo simbólico no basta una descripción eidética; es necesario posicionarse. Por ello, la hermenéutica, a la vez que asume la descripción intencional, efectúa un momento de aplicación o apropiación y que en el itinerario de Ricoeur está plasmado en la dinámica de los mitos. Ahora bien, esta operación inicia el paso de la repetición al pensamiento autónomo, pero no lo completa. Ricoeur considera que para hacer de la hermenéutica

¹¹⁴ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, p. 326.

¹¹⁵ *Ibidem.*, p.328.

una propuesta filosófica se requiere transformar el círculo en una apuesta¹¹⁶. Esto significa que la interpretación creativa que lleva a cabo la hermenéutica, debe descubrir a través de los símbolos, rasgos ontológicos de la condición humana; es decir, los contenidos simbólicos deben servir para clarificar regiones de la experiencia humana. Esta dimensión ontológica del símbolo implica que la hermenéutica filosófica no se limita a ampliar la conciencia reflexiva de sí. En realidad, la propuesta de Ricoeur busca descentrar al *Cogito*, pues precisamente el símbolo

“Da a pensar que el *Cogito* está en el interior del ser y no a la inversa [...] La tarea es entonces elaborar a partir de los símbolos, conceptos existenciales, es decir no solamente unas estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en tanto que la existencia es el ser del hombre”¹¹⁷.

A partir de este momento la hermenéutica como propuesta filosófica no dejará de definirse. En la conclusión “El símbolo de que pensar”, se puede apreciar como Ricoeur a nivel simplemente semántico, utiliza la expresión “hermenéutica filosófica” para mostrar que las relaciones entre hermenéutica y filosofía reflexiva están generando una propuesta nueva.

El proceso de interacción y articulación entre hermenéutica y filosofía reflexiva se continúa en el texto *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965). Uno de los objetivos centrales de esta obra, es profundizar la relación que existe entre una hermenéutica de los símbolos y una filosofía de la reflexión concreta¹¹⁸. En este texto Ricoeur, parte de un contexto general, afirmando que las investigaciones de Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Bultmann, así como los trabajos que realiza la fenomenología de la religión y el psicoanálisis, confluyen en la cuestión del lenguaje¹¹⁹. Después se pregunta por el lugar específico del psicoanálisis en esta problemática, y partiendo de la obra *La interpretación de los sueños (Traumdeutung)* de Freud, ubica al psicoanálisis tanto por

¹¹⁶ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, pp. 331-332.

¹¹⁷ *Ibidem.*, p. 330. Como se puede apreciar por el camino recorrido hasta aquí, la comprensión existencial ontológica es un proceso de profundización, que se inicia con la descripción eidética (y por tanto neutra) del nudo de significado de los símbolos, después se realiza un proceso de desciframiento hermenéutico; finalmente la filosofía reflexiva realiza la elaboración de conceptos existenciales. Dado que la primera parte de esta investigación tiene la finalidad de exponer la génesis y desarrollo del pensamiento filosófico de Ricoeur, la exposición irá mostrando paulatinamente la configuración de la fenomenología hermenéutica.

¹¹⁸ Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 9.

¹¹⁹ Cf. *Ibidem.*, p. 13.

su objeto de estudio (los sueños), como por su manera de acceder a él (la interpretación), en el campo hermenéutico. Al llegar a este punto, se cuestiona sobre cuál es el tipo de interpretación que realiza el psicoanálisis y en consecuencia qué estilo de hermenéutica ejerce. Para responder a esto, Ricoeur centra su atención en la naturaleza de la hermenéutica en general. Así, observa que por una parte, existe una noción demasiado amplia de interpretación y es aquella que expone Aristóteles en el *Peri Hermenêias* (*Sobre la interpretación*), la cual se refiere tanto a un sonido emitido por la voz; como al sentido de la frase¹²⁰. Por otra parte, existe otra noción con una significación más específica, que viene de la tradición de la exégesis bíblica y que se define como la ciencia de las reglas que permiten interpretar un texto particular. Ahora bien, Ricoeur, partiendo de la tradición medieval-renacentista, sostiene que la noción de texto puede utilizarse de manera analógica para no restringirla a la noción de escritura y entonces, como a menudo lo hizo Freud, se puede considerar el relato del sueño como un texto ininteligible, que gracias al trabajo del psicoanálisis se puede transformar en inteligible¹²¹. Sin embargo esto sólo resuelve el problema de manera parcial, pues si el psicoanálisis es un estilo de interpretación, también lo es la fenomenología de la religión cuyo análisis eidético es un elemento esencial en los ejercicios hermenéuticos que Ricoeur utiliza en *La symbolique du mal*. Además estas maneras de interpretar son completamente opuestas por lo que Ricoeur sostiene: “...no hay hermenéutica general, ni canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas relativas a las reglas de la interpretación. El campo hermenéutico, del cual hemos trazado el contorno exterior, está él mismo quebrado”¹²². En suma, lo que hay es un conflicto de interpretaciones.

2.1.2 El conflicto de interpretaciones: la hermenéutica como donadora de sentido y la hermenéutica como ejercicio de sospecha

Un rasgo esencial de la reflexión filosófica de Paul Ricoeur, es presentar dos tesis opuestas para generar un problema conceptual y propiciar que la reflexión sea un proceso productivo. Esto es lo que hace al plantear el conflicto de interpretaciones. Por un lado se encuentra la hermenéutica como restauración de sentido, y por otro, la hermenéutica como ejercicio de sospecha. A continuación se presentarán los rasgos

¹²⁰ Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 31.

¹²¹ Cf. *Ibidem.*, p. 35.

¹²² Cf. *Ibidem.*, p. 37.

principales de cada una de estas hermenéuticas, y posteriormente se seguirá profundizando en las relaciones entre la hermenéutica y la filosofía reflexiva.

La hermenéutica como restauración de sentido que propone Ricoeur toma como punto de partida la fenomenología de la religión de Van der Leeuw, Leenhardt y Mircea Eliade,¹²³ así como sus propias investigaciones¹²⁴ que realiza en *La symbolique du mal*. Los tres rasgos que caracterizan a esta hermenéutica y que a continuación se desarrollarán son: la descripción, la verdad y la participación en el símbolo.

La primera característica de esta hermenéutica es la descripción fenomenológica de “la cosa misma”, que en este caso es el símbolo, el cual se encuentra implícito en el rito, en el mito, en la creencia, en suma en toda manifestación de lo sagrado. Ahora bien, el fenomenólogo realiza una descripción pura del objeto manteniendo una actitud neutra frente a él. Un ejemplo claro de esto, lo ofrece Van der Leeuw quien en su obra *La religion dans son essence et ses manifestations* sostiene que mientras para la religión lo sagrado es el sujeto de acción, para las ciencias religiosas (es decir para la fenomenología), lo sagrado siempre será objeto. La fenomenología al considerar lo sagrado como un objeto, metodológicamente sólo puede referirse a dicho objeto desde la acción del hombre¹²⁵. Este es su imperativo metodológico.

La segunda característica es la verdad de los símbolos. Desde una perspectiva fenomenológica y haciendo uso de la *epojé*, la verdad consiste en el “cumplimiento” de la intención significativa. Van der Leew sostiene que la labor de la fenomenología de la religión es buscar el sentido de lo que se está describiendo, por lo cual afirma que la fenomenología

“tiene que poner nombre: sacrificio, salvador, mito [...]. Tiene que insertar estos fenómenos en la propia vida, vivenciarlos metódicamente [...]. Tiene que hacerse a un lado e intentar ver, en la *epojé*, lo que se muestra y comprender lo que se muestra”¹²⁶.

¹²³ Cf. Juan de Sahagún Lucas, *Interpretación del hecho religioso*, Salamanca, Sígueme, 1982, pp. 10ss. En este texto se presenta una introducción general a la fenomenología y a la filosofía de la religión. La primera se entiende como “el estudio del hecho religioso como algo específico y distintivo del hombre”; y la segunda como la que “busca la coherencia interna racional del fenómeno religioso”. Además se ubica a los autores citados en el panorama actual de este campo de investigación.

¹²⁴ Para profundizar las relaciones y diferencias entre la fenomenología de Mircea Eliade y la posición de Ricoeur, ver, Marcelino Agís Villaverde, *Del símbolo a la metáfora*. Santiago de Compostela, SPIC de la USC, 1995.

pp. 49-54.

¹²⁵ Cf. Léonides Fidalgo Benayas, *Hermenéutica y existencia humana*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996, p.120.

¹²⁶ Juan de Sahagún Lucas, *Interpretación del hecho religioso*, p. 23.

Por su parte, Eliade enriquece la noción de verdad, cuando sostiene que en el símbolo, existen dos niveles de significación que interactúan entre sí. De esta forma, la significación segunda y esencial se encuentra ya presente en la significación primera, y esta relación no se da de manera arbitraria. Un ejemplo de ello es el cielo físico que por sus características naturales puede transformarse en el Cielo como símbolo de lo infinito y de lo divino. Precisamente esto es lo que sostiene Ricoeur con el concepto de analogía. El símbolo —explica él— posee una ligazón doble. Por una parte, la significación primaria, literal posee una estructura en sí misma (cielo) que le permite estar ligada de forma analógica a una significación segunda (Cielo, como lo sagrado). Pero además, la significación segunda se encuentra de tal manera ligada a la significación literal que adquiere un carácter de opacidad. Hasta aquí, Ricoeur sigue a Eliade.

Si los dos rasgos anteriores son propios de la fenomenología de la religión, el tercero pone de manifiesto la propuesta hermenéutica de Ricoeur: la participación en el símbolo¹²⁷. Como ya se explicó en el apartado anterior, éste consiste en retirar la como actitud neutra para que el sujeto sea interpelado por el símbolo, y lleve a cabo una asimilación existencial de su mensaje¹²⁸.

Al respecto Ricoeur sostiene:

“¿...me interesaría en el objeto [...] si yo no esperaré que del seno de la comprensión, ‘este algo’ se *dirija* hacia mí? ¿No es la espera de una interpelación que mueve este cuidado del objeto? Es esta espera, es esta confianza, es esta creencia que confiere al estudio de los símbolos su gravedad particular. Debo decir en verdad, que es ella quien anima toda mi investigación”¹²⁹.

Pasando a la hermenéutica como ejercicio de sospecha, es preciso aclarar que para Ricoeur, más que un método específico de interpretar, consiste en los rasgos comunes que se pueden apreciar en el pensamiento filosófico de Nietzsche, Freud y Marx. Así lo expresa en el siguiente texto: “A la interpretación como restauración de sentido opondremos de manera global, la interpretación que colectivamente llamaría la

¹²⁷ Cf. C.G. Jung y Karl Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología*, trad. Brigitte Kiemann y Carmen Gauger, Madrid, Ed. Siruela, 2004, pp. 15-41. Es interesante señalar la similitud entre Paul Ricoeur y Karl Kerényi, ya que ambos coinciden en hablar de la dimensión existencial de los mitos y por lo tanto de los símbolos. Aunque ambos autores no se conocieron, Ricoeur sí entró en contacto M. Eliade, quien al igual que Kerényi, pertenecía al Círculo Eranos.

¹²⁸ En este punto se podría ver la influencia de Nabert (filosofía reflexiva) como de Marcel, en donde la descripción eidética entra en contacto con el misterio de la existencia. Sin embargo este aspecto tiene sobre todo que ver con el tercer momento de la hermenéutica clásica que es la *subtilitas applicandi*, en donde el lector, (en este caso el fenomenólogo), se apropia existencialmente del sentido del texto.

¹²⁹ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, pp. 40-41.

escuela de la sospecha [...] Tres maestros en apariencia excluyentes entre sí la dominan, Marx, Nietzsche y Freud”¹³⁰. Esta manera de considerarlos coincide con la de Foucault, quien en un pequeño texto publicado en 1965 afirma:

“Marx, Nietzsche y Freud [...] no han dado un sentido nuevo a las cosas que no lo tenían. Han cambiado en realidad la naturaleza del signo y han modificado la forma en que generalmente se interpretaba el signo”¹³¹.

Para Ricoeur el primer rasgo que puede identificar a esta hermenéutica es el rechazo crítico al objeto de la fenomenología de la religión: lo sagrado. Para Marx la religión es un elemento de la superestructura de la sociedad, que como expresión ideológica de las clases dominantes se convierte en un factor alienante para el ser humano. Nietzsche por su parte considera que el fenómeno religioso, de manera especial el cristianismo, es un discurso que promueve una “moral de esclavos”, es decir, de hombres débiles y enfermizos que renuncian a la vida, que olvidan su fidelidad a la tierra, con el pretexto falso de dirigir su existencia hacia una más allá ilusorio. Finalmente Freud piensa que la religión es la expresión de la neurosis colectiva de la humanidad.

Un segundo rasgo común entre los maestros de la sospecha consiste en mostrar la conciencia como conciencia falsa. Mientras que Descartes duda del sentido de la realidad, sin llegar a dudar del *Cogito* mismo, Marx, Nietzsche y Freud extienden la duda a la conciencia misma. Así Nietzsche pone su atención en “la conciencia buena y su moral” y al internarse en ella “como buen excavador de los bajos fondos” descubre que la bondad es sólo una máscara tras la que se esconde hipocresía, resignación y desprecio a la vida¹³². Freud a través de la interpretación de los sueños y mediante la terapia psicoanalítica busca las pulsiones que el sujeto ha reprimido. Por último Marx, sostiene que no es la conciencia la que determina la vida, sino las condiciones materiales de vida la que determinan a la conciencia.

Un tercer rasgo que los emparenta es el método de desciframiento que emplean. Este método consiste en un primer momento en un proceso de destrucción, en el sentido que Heidegger da a esta palabra en el texto de *Ser y Tiempo*, y que se entiende como la

¹³⁰ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 42.

¹³¹ Michel Foucault, *Nietzsche, Freud y Marx*, trad. Alberto González Troyano, Barcelona, Anagrama, 1970, p. 23.

¹³² Cf. *Ibidem.*, p. 30.

acción de remover los elementos sedimentados que evitan ver el problema en su raíz¹³³. Este método de desciframiento dirigido a eliminar la conciencia falsa, establece una manera nueva de interpretación en donde la “categoría fundamental de la conciencia [...] es la relación oculto-mostrado o simulado-manifiesto”¹³⁴. Una consecuencia de este método de desciframiento consiste en que se busca un replanteamiento y una ampliación de la conciencia misma, “...los tres comienzan por la sospecha concerniente a las ilusiones de la conciencia y continúan con el astucia del desciframiento, los tres finalmente lejos de ser detractores de la ‘conciencia’ apuntan a una extensión de esta”¹³⁵. Marx apela a “la toma de conciencia” que haga de la praxis un medio de transformación de la realidad. Nietzsche busca el desarrollo de la voluntad de poder que permita la llegada del superhombre así como la transmutación de los valores. Por último Freud por medio de la práctica psicoanalítica busca que el individuo se apropie del sentido que le era ajeno, y ampliando su campo de conciencia “pueda ser un poco más libre y si se puede un poco más feliz”¹³⁶.

Llegados a este punto de la investigación se nos presentan dos cuestiones. La primera consiste en saber qué relación existe entre la hermenéutica donadora de sentido y la hermenéutica de la sospecha, dado el grado de oposición que existe entre ellas. La segunda consiste en saber cómo se articula la hermenéutica (o en este caso hermenéuticas) con la filosofía reflexiva. Iniciaremos nuestro análisis, por ésta última.

En la conclusión de *La symbolique du mal*, se sostiene, que el acceso al sentido del símbolo es por medio de una interpretación crítica. También se afirma que el lenguaje simbólico enriquece la reflexión filosófica. A partir de aquí, Ricoeur problematiza aún más la relación y se pregunta: “¿cómo una filosofía de la reflexión puede alimentarse de la fuente simbólica y hacerse ella misma hermenéutica?”¹³⁷.

La cuestión es esencial debido a las diferentes maneras de conceptualizar la filosofía y la interpretación del lenguaje simbólico. Si se parte de la noción de la filosofía como ciencia, al estilo de la *Epísteme* platónica o de la *Wissenschaft* hegeliana, entonces sus rasgos esenciales son la formulación de un discurso universal, la utilización de un lenguaje unívoco y en consecuencia la exclusión de una variedad de

¹³³ Cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Chile, Ed. Sudamericana, 1997, p. 46, §6.

¹³⁴ Paul Ricoeur, *De l'interprétation Essai sur Freud*, p. 44.

¹³⁵ *Ibidem.*, p. 45.

¹³⁶ *Ibidem.*, p. 45.

¹³⁷ *Ibidem.*, p. 51.

interpretaciones. Por tanto, esta noción de filosofía se opone al lenguaje simbólico el cual está abierto a una multiplicidad de sentidos por su lenguaje esencialmente equívoco y porque dicho lenguaje está ligado a las contingencias culturales en las cuales se origina. Ahora bien, lo que a Ricoeur le interesa es establecer y profundizar las relaciones entre la filosofía reflexiva (y no otra concepción), el lenguaje simbólico y la hermenéutica¹³⁸. El punto de partida de la filosofía reflexiva es la posición de sí, la cual al ser una verdad "...que se plantea a sí misma, no puede ser verificada, ni deducida; es a la vez la posición de un ser y de un acto"¹³⁹. Sin embargo, esta primera verdad, es una verdad vacía y abstracta, debido a que la reflexión no es una intuición intelectual inmediata del propio sujeto y de la realidad de su existencia. La reflexión es esencialmente el esfuerzo de reapropiación del sujeto, a través de sus objetos, obras y actos. En este sentido, la conciencia se construye, a través de dicho esfuerzo. Ricoeur inspirándose en Jean Nabert, sostiene que "la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo de existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que testimonian este esfuerzo y este deseo"¹⁴⁰. La noción de reflexión que propone Ricoeur, se opone a dos conceptos. Uno que sostiene que la reflexión es simplemente una crítica del conocimiento que permite distinguir el conocimiento empírico del *apriori*, y el otro que considera a la acción sólo desde una reflexión moral o ética. Para Ricoeur la reflexión como el esfuerzo del sujeto por reapropiarse de su deseo de existir, expresado en sus obras y sus acciones, posee una amplitud que no puede restringirse a ninguno de los conceptos mencionados anteriormente. La reflexión es sobre todo una actividad que busca abarcar la existencia humana en su complejidad. La reflexión, en todo caso, se relaciona con la noción de ética de Spinoza, precisamente como un proceso total de conocimiento del sujeto. Para Ricoeur la relación entre filosofía reflexiva y hermenéutica se hace evidente y necesaria. Ya que si la reflexión se entiende como el esfuerzo del sujeto por la reapropiación de su deseo de existir a través de las obras y acciones, entonces es preciso afirmar que dicha apropiación exige la labor de la hermenéutica que revele críticamente el sentido de ellas. De esta manera, la filosofía reflexiva llama y requiere a la hermenéutica.

¹³⁸ En el capítulo I se expuso la concepción de la filosofía reflexiva de Nabert y se señaló, como Ricoeur apropiándose de esta tradición la continuó a lo largo de su obra. Sin embargo no se expuso la concepción particular que Ricoeur elabora de la filosofía reflexiva. Es en este apartado el momento adecuado en que se puede apreciar la transformación progresiva tanto de la hermenéutica, de la filosofía reflexiva, como de la fenomenología.

¹³⁹ Paul Ricoeur, *De l'interprétation Essai sur Freud*, p. 53.

¹⁴⁰ *Ibidem.*, p. 54.

El análisis presentado hasta aquí permite comprender la posibilidad de una hermenéutica filosófica. Sin embargo, la cuestión ahora es decidir cuál de las diversas hermenéuticas deber ser tomada en cuenta, ¿la hermenéutica recolectora de sentido o la hermenéutica como ejercicio de sospecha? Ante esta cuestión, Ricoeur es claro. La filosofía reflexiva puede y debe entrar en contacto con ambos ejercicios de interpretación, pues en última instancia ambos parten de un lenguaje simbólico a partir del cual se realiza una reflexión que permite comprender de forma más amplia la existencia humana. Además el filósofo francés añade que si bien es cierto que el conflicto de interpretaciones es un signo de la crisis del pensamiento hermenéutico y por ende es también una crisis del lenguaje y de la misma reflexión, también es cierto que esta crisis es productiva, debido a que ambos estilos de interpretación descentran al sujeto como centro de reflexión. La hermenéutica como restauración de sentido busca interpretar lo que los símbolos dicen sobre lo sagrado. La hermenéutica como ejercicio de sospecha se dirige, entre otras cosas, al desciframiento del inconsciente. Así en ninguno de los casos la conciencia es la instancia inmediata que es clara y evidente para sí misma. La superación del sujeto como verdad abstracta y vacía debe pasar por el conflicto hermenéutico para devenir en una verdad concreta.

Si hasta aquí, se ha explicado la relación de la filosofía reflexiva con los diversos estilos de hermenéuticas, lo que falta por clarificar es la primera cuestión, aquella que pregunta por la relación que existe entre una hermenéutica restauradora de sentido con una hermenéutica como ejercicio de sospecha. En capítulo IV del Libro III, del texto *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Ricoeur propone una solución, que se basa en una de las características del símbolo: su cualidad de “sobredeterminación¹⁴¹”. Este rasgo esencial del símbolo, que Ricoeur alcanza después de un gran rodeo por el psicoanálisis freudiano, significa que la estructura propia del símbolo permite una doble

¹⁴¹ Cf. Elisabeth Roudinesco et Michel Plon, *Dictionnaire de la Psychanalyse*, France, Fayard, 2000, pp. 1051-1052. El término “sobredeterminación” se emplea tanto en el ámbito filosófico como en el psicológico, para designar según el objeto de estudio, una multiplicidad de determinaciones o significaciones para un efecto dado. Cf. André Jacob, *Encyclopédie Philosophique Universelle, Les notions philosophiques II*, Paris, PUF, 1990, p. 2508. En el caso concreto de Freud este concepto designa una pluralidad de significaciones investidas sobre un solo y mismo objeto. La sobredeterminación considerada como un proceso psíquico se encuentra unido a la condensación y al desplazamiento. En el sueño el proceso de condensación elabora nudos o puntos de condensación en donde se cristalizan pensamientos latentes, los cuales a su vez están abiertos a una multiplicidad de significados. Otro rasgo interesante del concepto de sobredeterminación es que obra entre el contenido manifiesto y el contenido latente del sueño. Los rasgos señalados hasta aquí nos permiten comprender la razón por la cual Ricoeur utiliza este término para aplicárselo al símbolo el cual tiene la capacidad estructural de tener un sentido doble, que se pone de manifiesto gracias a la interacción de la hermenéutica donadora de sentido y hermenéutica de la sospecha.

interpretación ya sea como restauración de sentido o como ejercicio de sospecha. Esta doble valencia del símbolo que también se puede llamar de desvelamiento y de ocultamiento, se encuentran dialécticamente relacionados en el símbolo y muestran en dos procesos de comprensión de una misma realidad¹⁴².

Un ejemplo concreto de la sobredeterminación del lenguaje simbólico lo presenta el mismo Ricoeur al realizar un análisis sobre la tragedia de *Edipo Rey*. En esta obra literaria se encuentra los dos momentos propios de todo símbolo: el ocultamiento y el desvelamiento. En un primer momento la tragedia muestra las pulsiones inconscientes de nuestra infancia cuya crudeza sólo puede ser expuesta mediante el lenguaje de la tragedia. Al respecto Freud dice: “Edipo que mata a su padre, se casa con su madre, no hace más que realizar un de los deseos de nuestra infancia...Nosotros nos espantamos a la vista de lo que cumplió el deseo de nuestra infancia”¹⁴³. Esto es lo que revela el psicoanálisis freudiano, considerado como una hermenéutica de la sospecha: el hijo que desea a la madre, busca matar al padre. Sin embargo el sentido de la tragedia no se detiene aquí. Cuando Edipo maldice al hombre desconocido que es el causante de la peste, en realidad ignora que él mismo es la causa. Edipo al ignorar que él es el causante de la tragedia, se excluye de ella. Aquí, la falta de Edipo no se debe a la pulsión del inconsciente, sino al desconocimiento de sí. El conocimiento de sí, llega cuando el sufrimiento quiebra el orgullo, y la ignorancia se transforma en saber de sí, a través de la mediación del vidente ciego que le revela la verdad. El vidente ciego, considerado desde una hermenéutica recolectora de sentido, es el “espíritu” que dirige la marcha de la conciencia.

En conclusión se puede afirmar que las relaciones entre la hermenéutica como restauración de sentido y la hermenéutica como ejercicio de sospecha se encuentra asegurada por el símbolo y es en torno a él como se pueden establecer una relación dialéctica entre ambas hermenéuticas, así como una relación entre hermenéutica y filosofía reflexiva. Debido a lo anterior y dada la relevancia que adquiere el símbolo en este momento de la investigación, exige que no preguntemos por su naturaleza.

¹⁴² Cf. Nicola Abagnano, *Diccionario de Filosofía*, 4ª ed., trad. José Esteban Calderón et al, México, FCE, 2004, pp. 984-985. El término sobredeterminación también será empleado por Althusser para indicar que la estructura económica de una sociedad no sólo determina la superestructura social, sino que además los componentes superestructurales (derecho, religión, Estado etc.) determinan de manera excesiva dicha realidad estructural.

¹⁴³ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 538.

2.2 El símbolo como mediación hermenéutica

La génesis y el desarrollo de la hermenéutica filosófica de Ricoeur se entiende sólo en la medida en que se comprenda la profundización progresiva de la noción de símbolo. Para ello, haremos un análisis del símbolo, siguiendo la distinción que el filósofo francés hace entre símbolos de primer grado y de segundo grado.

2.2.1. Los símbolos de primer grado y su interpretación hermenéutica

Para comprender en qué consisten los símbolos de primer grado comenzaremos por describir la naturaleza del símbolo en general, así como las zonas de emergencia en las que se manifiesta.

Ricoeur, siguiendo a Mircea Eliade¹⁴⁴ afirma en *La symbolique du mal* que el símbolo es un signo de doble intencionalidad cuyo sentido primero o literal conduce analógicamente al sentido segundo¹⁴⁵. El símbolo es un signo en cuanto que es una expresión que posee y comunica un sentido. Sin embargo, el símbolo es un signo con una característica particular que lo distingue de cualquier otro signo: posee una doble intencionalidad. Esto significa que en el sentido literal y primero del símbolo se encuentra un sentido segundo que posee mayor profundidad y que precisamente surge del primero. La doble intencionalidad que posee el símbolo lo distingue del signo artificial cuya relación entre el significante y el significado es puramente convencional. En cambio “...en el símbolo [significante y significado] constituyen una unidad en la que se vinculan sentido directo y el indirecto. Por eso el símbolo debe ser interpretado, mientras que el signo sólo pide ser descifrado”¹⁴⁶.

Otro rasgo del símbolo es su relación analógica. La relación analógica entre el sentido primero y el sentido segundo, no es una analogía de proporcionalidad del tipo, A es a B, como C es a D. En esta analogía la comparación solamente es externa. Ricoeur piensa más bien en el concepto de *sollicitation assimilatrice* de Maurice

¹⁴⁴ Cf. Eliade Mircea, *Tratado de Historia de las religiones*, Barcelona, Círculo de lectores, 1990, pp. 523-543. A lo largo de esta obra y en especial en el capítulo XIII, Eliade expone los rasgos fundamentales del símbolo: es la mediación por la cual las hierofanías se hacen presentes. El símbolo tiene también la función de prolongar dicha manifestación en el tiempo presente vivido por el hombre, instaurando una unidad cósmica. Finalmente estas manifestaciones de lo sagrado, se convierten en experiencias existenciales para el hombre arcaico que le posibilitan experimentar de forma individual y colectiva su unidad con el cosmos, al estar efectivamente ligados por el símbolo.

¹⁴⁵ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, pp. 22-23.

¹⁴⁶ Manuel Maceiras Fafián, *Metamorfosis del lenguaje*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 289.

Blondel. En esta noción, el sentido primero posee en sí mismo la capacidad de evocar un sentido segundo, dándole además un significado superior.

Los tres elementos constitutivos del símbolo: signo, doble intencionalidad y analogía, permiten distinguirlo de la alegoría. La alegoría posee al igual que el símbolo dos sentidos, sin embargo, el sentido primero o literal es de carácter contingente y por ello, el sentido segundo puede obtenerse sin necesidad del sentido literal. La alegoría al carecer de la doble intencionalidad analógica no requiere de una interpretación sino sólo de una traducción que permita acceder al sentido segundo a través del ropaje literario en el que se halla envuelto.

La noción de símbolo propuesta en *La symbolique du mal* experimenta una ampliación al pasar al texto *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Ricoeur en esta obra muestra que existe una concepción demasiado amplia del símbolo que es propuesta por Cassirer. Para Cassirer, el símbolo es toda mediación por la cual la conciencia construye su universo perceptivo y discursivo¹⁴⁷. Esta propuesta, cuya ventaja es la de abrir el estrecho marco epistemológico kantiano a una perspectiva cultural de mayor alcance, tiene la desventaja de disolver el problema hermenéutico al desaparecer las diferencias entre lo unívoco y equívoco, ya que al final todo es simbólico. Frente a esta concepción demasiado amplia Ricoeur opone la noción que ha desarrollado en la simbólica del mal y que concibe al símbolo como una relación en donde un sentido primero conduce analógicamente al segundo. Ahora bien, esta noción aparece insuficiente desde la perspectiva del psicoanálisis freudiano, ya que la interpretación de los sueños, no se realiza a través de una vía analógica, sino estableciendo una relación entre el sentido manifiesto y el sentido latente¹⁴⁸. Por esta razón Ricoeur reformula la noción de símbolo afirmando lo siguiente:

“Hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo *es una estructura intencional [que consiste]... en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo al sentido primero, sea una relación de analogía o no, sea que el sentido primero disimule o revele el sentido segundo*”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 20.

¹⁴⁸ Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 38-46, 117-126. En este texto el M. Beuchot desarrolla de manera extensa el concepto de analogía lo que posteriormente le permite establecer una relación de comprensión entre una hermenéutica analógica y el psicoanálisis. Un estudio comparativo sobre el concepto de analogía entre Beuchot y Ricoeur, permitiría comprender las semejanzas y diferencias de sus propuestas hermenéuticas.

¹⁴⁹ Paul Ricoeur, *op. cit.* p. 28.

Finalmente, en *Les Conflit des interprétations*, se confirma la noción más amplia de símbolo diciendo que es “...toda estructura de significación donde un sentido directo, primero, literal, designa por sobreabundancia otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprendido más que a través del primero”¹⁵⁰.

Ricoeur además de precisar progresivamente la noción de símbolo, también presenta una criteriología, que consiste en mostrar las diversas zonas en las que se manifiesta el símbolo y que son: la cósmica, la onírica y la poética.

Los símbolos en su expresión cósmica permiten captar en los elementos del universo físico como el cielo, el sol, la vegetación, etcétera; realidades que no se agotan en esta dimensión y que la trascienden. Los elementos físicos se transforman en lugares o espacios donde lo sagrado se hace presente. La tarea de la fenomenología de la religión se encuentra dentro de este nivel.

El símbolo en su dimensión onírica se expresa especialmente en los sueños. Los sueños además de ser expresión de la parte inconsciente del ser humano, son también expresión de las posibilidades de crecimiento del individuo. El psicoanálisis de Freud y de Jung, lo ponen de manifiesto.

Por último, la dimensión poética del símbolo expresa la capacidad de crear mediante el lenguaje, realidades con un sentido. Sobre esta dimensión poética Ricoeur sostiene que “el símbolo poético nos muestra la expresividad en estado naciente; en la poesía el símbolo es sorprendido en el instante en que está surgiendo del lenguaje, en el instante en que pone el lengua e en estado de alumbramiento”¹⁵¹.

Estas tres zonas de emergencia del símbolo son importantes en el pensamiento de Ricoeur, porque de alguna manera anuncian su itinerario filosófico. A la dimensión cósmica del símbolo accede a través de la fenomenología de la religión, y a partir de ella elabora la simbólica del mal. La dimensión onírica la aborda a través de la reflexión del psicoanálisis de Freud y por último la dimensión poética, inspirado originariamente en Bachelard, la construye a través de un recorrido más largo, y que se encuentra en obras como *La Métaphore vive* y *Temps et récit*.

¹⁵⁰ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p.16.

¹⁵¹ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, p. 21.

Luego de describir los rasgos característicos del símbolo en general y las zonas en que se manifiesta, pasaremos a mostrar los análisis que Ricoeur hace sobre unos símbolos específicos de la vivencia religiosa y que él denomina de “primer grado”.

Estos símbolos se encuentran en lo que él designa “el lenguaje de la confesión”¹⁵², el cual consiste en la experiencia de la falta o de la culpa y que se expresa como mancha, pecado y culpabilidad. La descripción fenomenológica de estas vivencias, que se encuentran en diversos textos antiguos, permite ver que la experiencia de la falta se caracteriza por ser ciega, compleja y alienante. Es una experiencia ciega porque surge del fondo emocional del individuo y a pesar de vivirse intensamente como terror, angustia y miedo alcanza a expresarse a través de la palabra. Es compleja ya que por una parte la mancha, el pecado y la culpabilidad son experiencias que muestran el desarrollo de la conciencia moral del hombre; pero por otra parte la diversidad de significaciones en las que se expresan, muestran la imposibilidad de ser comunicadas de forma unívoca. Finalmente es alienante, porque la experiencia religiosa de la culpa hace al ser humano sentirse extraño consigo mismo y, desde esta perspectiva, sentirse alejado de lo que da orientación a la vida misma: lo divino. Es por estas características primitivas y originarias, por las que el lenguaje de la confesión se considera un símbolo de primer grado.

A continuación se mostrará el ejercicio de interpretación que Ricoeur realiza sobre ellos. No está de sobra aclarar que la comprensión de los símbolos primarios se sitúa dentro de la problemática sobre el mal moral y su origen.

El nivel más primitivo de la conciencia de la falta es la impureza¹⁵³, la cual es ocasionada por una sustancia perniciosa que infecta al sujeto mediante el simple contacto físico. En la experiencia de la impureza se presenta el temor o el terror al castigo por haber violado alguna prohibición que se ha cometido de manera consciente o no. La impureza puede ser superada mediante acciones rituales. Precisamente los ritos de purificación muestran la naturaleza simbólica de la impureza que mediante una serie de abluciones puede ser lavada. Ante este rasgo esencial de la impureza, Ricoeur se pregunta qué racionalidad se puede encontrar en ella. Su respuesta es que a pesar del

¹⁵² Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, p.17. Ricoeur advierte que en esta obra no realizará una reflexión sobre los mitos especulativos o símbolos de tercer grado, como es la doctrina del pecado original. Este estudio se encuentra en su obra *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, pp. 265 ss.

¹⁵³ Cf. Jean Yves Lacoste (Directeur), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 961. El sentimiento de la impureza consiste en la repugnancia experimentada al tocar o comer ciertas cosas y aunque el disgusto sea determinado culturalmente, el sentimiento universal de repulsión se encuentra asimilado por numerosas religiones, integrándola a su concepción del cosmos.

carácter primitivo del símbolo, la impureza permite dar una explicación causal y en consecuencia racional al sufrimiento. A partir del símbolo de la impureza se puede elaborar por ejemplo una reflexión de carácter ético sobre lo justo, en cuanto que es necesario el castigo apropiado a la violación de la prohibición.

La siguiente manifestación de la conciencia de la falta es el pecado. El término en sí mismo representa un problema porque posee un contenido religioso propio de la teología y no de la filosofía. Sin embargo, Ricoeur no renuncia a tratar el concepto de pecado para sustituirlo por ejemplo, por el de la deuda tal y como sucede con Heidegger. El tratamiento que hace del pecado al igual que lo hizo con la impureza es de carácter fenomenológico, lo que implica que no apela a ningún presupuesto dogmático¹⁵⁴. Para Ricoeur la característica principal del pecado es que es una falta, no frente a un tabú o prohibición, sino frente a una instancia divina a la cual el sujeto se siente ligado. El pecado es la acción por la cual el sujeto lastima o rompe la relación frente a los dioses o frente a Dios¹⁵⁵. La ruptura de esta relación con el mandamiento divino por el ser humano produce la cólera divina. Así, la característica esencial de lo divino no es que posea una naturaleza politeísta o monoteísta, sino ante todo que sea –en expresión de Ricoeur– “antropotropeo” es decir vuelto hacia el cuidado del hombre¹⁵⁶. La experiencia del pecado del hombre y de la cólera de Dios –tal como se encuentra expresada en los textos bíblicos– se completa con dos experiencias más: el perdón y el retorno, las cuales se sitúan dentro del contexto de la Alianza. Este acontecimiento que surge como una iniciativa de Dios y que posteriormente el pueblo de Israel rompe por el pecado es reconstruido por el perdón de Dios. Con base en ello, Ricoeur hace un análisis sobre el simbolismo del pecado, en el que encuentra tres características que denomina “realismo del pecado”. La primera es la objetividad del pecado, la cual no se limita a la esfera de la subjetividad del individuo. La segunda es la dimensión comunitaria del pecado en razón de la Alianza. Y por último, el pecado se comete frente a la mirada de Dios¹⁵⁷. En definitiva se puede afirmar que el individuo

¹⁵⁴ Cf. Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, p. 101.

¹⁵⁵ Cf. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión III*, trad. José Almaraz, Madrid, Taurus, 1998, p. 428. En este punto Ricoeur coincide con la afirmación de Weber, quien sostiene que el pecado implica un nivel de racionalización ética muy superior que sólo puede surgir en un contexto monoteísta. Al respecto Weber sostiene: “El dios udío es un monarca patriarcal, que se muestra como ‘padre’ bondadoso para con sus hijos...El ser humano es débil como un niño y, por ello, de voluntad inconstante y propenso al pecado, es decir, a la desobediencia frente a su paternal creador”.

¹⁵⁶ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, p. 55.

¹⁵⁷ Cf. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión II*, trad. Julio Carabaña y Jorge Virgil, Taurus, 1998, p. 240. Max Weber señala la importancia que tuvo la tradición profética en la

experimenta el pecado como una alineación. Esta experiencia que se encuentra presente en la impureza (y que las oraciones babilónicas la expresan mediante el agarrotamiento del cuerpo de la persona la cual es presa de fuerzas sobrenaturales), en el pecado se vive como una fuerza que es capaz de “endurecer el corazón” del hombre.

Hay que agregar que en el Antiguo Testamento, el pecado además de acontecer en el contexto de la Alianza, se puede situar en dos perspectivas más: la redención y la liberación. La redención que se expresa mediante el vocablo hebreo, *goel* consistía en pagar un tributo por la liberación de los primogénitos o de los esclavos. Además hacía referencia al pago que se tenía que hacer por haber cometido una falta grave o para salvar la vida misma. Por último, este término se aplicaba al protector que se casaba con la viuda de un pariente cercano para rescatarla y que tuviera descendencia. En cuanto a la perspectiva de la liberación, el prototipo de esta experiencia es la liberación del pueblo de Israel respecto del dominio de Egipto.

Por otra parte, es importante señalar que la experiencia del pecado no se restringe a las tres características que se han mencionado. En muchas ocasiones, en la experiencia del pecado se encuentra implícito el de la impureza. Un ejemplo claro de ello es el salmo 51 el cual comienza diciendo: “Ten piedad de mí, oh Dios, según tu amor, por tu inmensa ternura borra mi delito...y de mi pecado purifícame”. Como se puede observar el pecado se puede ubicar en la dimensión de la Alianza al apelar a aquello que la ha hecho posible: el amor de Dios. Después el pecador pide se le perdone su pecado “borrándolo y purificándolo”, es decir, hace referencia implícita a la experiencia de la impureza la cual se borra mediante algún rito de purificación. El símbolo del pecado además de tener sus propias características posee matices de una concepción más primitiva.

El siguiente momento que propone Ricoeur es la culpabilidad, la cual no se identifica con el pecado. La diferencia fundamental es que mientras el pecado tiene un carácter marcadamente objetivo, como ya se señaló al explicar su realismo, la culpabilidad se caracteriza por ser una experiencia profundamente subjetiva. En la culpabilidad la conciencia vive con agudeza la responsabilidad de sus propias acciones. En la culpabilidad la persona toma conciencia de sí misma. Ricoeur al acercarse más

conformación de la teodicea del sufrimiento. Gracias a ella, las desgracias que sufren las masas no se debe a las transgresiones mágicas, sino al “pecado” que se expresa como falta de fe en el profeta y en sus mandamientos.

detenidamente a la culpabilidad distingue tres direcciones en las que se despliega: dirección ético-jurídica, ético-religiosa, y psíquico-teológica.

En la primera dirección la culpabilidad toma forma en el derecho privado. La justicia entendida desde una perspectiva cósmica se desplaza hacia los procesos realizados en los tribunales de la ciudad que permiten prolongar la justicia divina. La segunda dirección tiene como modelo ejemplar la conciencia farisea. Por conciencia farisea Ricoeur entiende aquella conciencia religiosa que de forma consciente y consecuente desea y se esfuerza en cumplir los mandatos de la ley¹⁵⁸. La tercera dirección continúa el análisis anterior y centra su estudio en la paradoja que produce la misma ley. Aquí, Ricoeur sigue el camino marcado por San Pablo en la carta a los Romanos y a los Gálatas y que consiste en poner al descubierto una paradoja.¹⁵⁹ La paradoja consiste en que la ley cuya función es dirigir al creyente hacia Dios, se convierte en la ocasión para que el pecado se haga presente por el incumplimiento de los preceptos. Únicamente la persona que cumple la totalidad de los preceptos se encuentra justificada ante Dios. Sin embargo, la debilidad propia del individuo “que hace lo que no quiere, y que no realiza lo que quiere”, lo llevan a experimentar el círculo vicioso entre ley y pecado. El sujeto por más que se esfuerza en cumplir cabalmente la ley nunca lo lleva a cabo por lo que cae inevitablemente en pecado. El deseo de justificarse mediante la ley queda frustrado –utilizando las palabras de Pablo– por el “deseo de la carne”. El individuo en el interior de su conciencia experimenta el drama de la culpabilidad.

Al llegar a este punto, Ricoeur hace una síntesis al estilo hegeliano¹⁶⁰, ya que recapitula en la culpabilidad los momentos esenciales del pecado y la impureza, a la vez, que pone de manifiesto que la culpabilidad sólo es posible gracias al desarrollo de los momentos anteriores. La culpabilidad asume la dimensión del pecado al ser en realidad la interiorización del “realismo del pecado” en la conciencia del individuo. La impureza es recapitulada en la culpabilidad desde la perspectiva del incumplimiento de la ley. La impureza, se ha dicho, acontece por la violación de la prohibición. Este aspecto se hace presente en la culpabilidad cuando el individuo en su deseo de

¹⁵⁸ Cf. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión III*, pp. 411-443. En este apartado Max Weber muestra la importancia que tuvieron los fariseos en la constitución de judaísmo tardío. El término fariseo viene del arameo *perisah*, que significa alejado, apartado y que hacía referencia a la característica esencial de este grupo de apartarse de lo impuro, fueran cosas o personas. La pureza y santidad estaban aseguradas por el cumplimiento riguroso de la Ley.

¹⁵⁹ Cf. Gal 3 y 4; y Rom 7.

¹⁶⁰ Cf. Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, p. 109.

justificarse por el cumplimiento de la ley, falta a algún precepto. De esta forma la culpabilidad asume en sí, los momentos que le precedieron. Ahora bien, la culpabilidad considerada en su génesis, surge por el desarrollo de la conciencia moral del hombre a través de la historia. La culpabilidad como interiorización del pecado y como imposibilidad de cumplir de forma total la ley es posible, gracias a que la conciencia de la falta comienza primero como una violación consciente o inconsciente de una prohibición o mandato. Posteriormente aparece el pecado que lesiona la relación establecida entre Dios y el ser humano, en el acontecimiento de la Alianza. Por último, lo anterior desemboca en la culpabilidad en donde el individuo toma conciencia de sí, como agente y paciente del pecado.

Ricoeur además de describir la experiencia del mal en los símbolos de primer grado, continúa la lectura de los textos paulinos que hablan también de la superación del círculo vicioso de ley-pecado en los símbolos de la fe y la justificación. Éstos, permiten que el sujeto pase del intento inútil de justificarse mediante el cumplimiento de la ley, a ser justificado gratuitamente mediante el acto de fe. Sin embargo, Ricoeur reconoce que para quien ha sido educado en el pensamiento filosófico cuyo origen se encuentra en los griegos, la justicia de la que habla Pablo es una completa novedad “chocante”. Ricoeur sostiene que la noción de justicia que se encuentra en las cartas paulinas no es una cualidad ética del sujeto, sino en todo caso “es algo que viene al hombre del futuro hacia el presente, del exterior hacia el interior, de lo trascendente hacia lo inmanente”¹⁶¹, y por ello sobrepasa el ámbito estrictamente filosófico.

En resumen se podría afirmar que los símbolos de primer grado son de carácter relacional, pues establecen una interacción del individuo con otra instancia, ya sea ésta, una prohibición, una deidad, o una comunidad. Además son símbolos en donde el más simple y primitivo se recapitula en el más complejo. Pues bien estos rasgos se mantienen cuando los símbolos de primer grado entran en contacto con los mitos o símbolos de segundo grado.

2.2.2 Los símbolos de segundo grado y su interpretación hermenéutica

Ricoeur, en *La Symbolique du mal*, aclara la relación que existe entre los símbolos de primer grado y los de segundo grado (los mitos), cuando afirma:

¹⁶¹

Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité La symbolique du mal*, p. 142.

“Para llevar a cabo una exégesis puramente semántica de las expresiones más reveladoras de la experiencia de la falta...nosotros debimos de poner entre paréntesis los símbolos de segundo grado que mediatizan los símbolos primarios y que ellos mismos dan conocer la experiencia viva de la mancha, del pecado, de la culpabilidad”¹⁶².

Con base en esta cita, se comprende que los símbolos de primer grado se encuentran insertos en los mitos y es a través de una abstracción, de una puesta entre paréntesis, como se ha realizado una descripción fenomenológica y una interpretación hermenéutica de la mancha, el pecado y la culpabilidad¹⁶³. Otra razón importante por la que a los mitos se les denomina, símbolos de segundo grado, es por su mayor complejidad. Al respecto Ricoeur sostiene sobre el mito lo siguiente:

“Un relato tradicional sobre acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y de manera general a instituir todas las formas de acción y de pensamiento por las cuales el hombre se comprende a sí mismo en el mundo”¹⁶⁴.

El análisis de esta noción nos permite entender las características principales del mito o símbolo de segundo grado. En primer lugar el mito es un relato de ciertos acontecimientos fundantes, a través de los cuales el ser humano intenta comprender el mundo. En segundo lugar la narración mítica explica que dichos acontecimientos sucedieron en un tiempo diverso al devenir histórico. Como se puede apreciar, temporalidad y narración¹⁶⁵ son elementos esenciales que poseen los símbolos de segundo grado y de los que se ha hecho abstracción para analizar los símbolos de primer grado. En tercer lugar estos relatos, tienen la intención de dirigir efectivamente la acción del ser humano en su entorno a través del rito. La relación entre mito y rito es de carácter primordial. El mito presenta al ser humano en un estado de comunión con lo sobrenatural, con su mundo circundante y consigo mismo. Sin embargo, este estado de comunión es sólo una plenitud deseada pero no realizada. El ser humano arcaico, que ya de hecho está escindido, conforma su existencia de acuerdo al relato mítico y mediante la acción del rito busca restablecer de forma intencional una situación armónica. En cuarto lugar, el mito por lo general, se caracteriza por ser trágico. Este rasgo se debe a la experiencia de escisión que el ser humano siente consigo mismo y con todo lo que le

¹⁶² *Ibidem.*, p. 153.

¹⁶³ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, p. 153.

¹⁶⁴ *Ibidem.*, p. 12.

¹⁶⁵ La obra de *La symbolique du mal* que se escribe en 1960, anuncia los temas capitales que Ricoeur desarrollará veinte años después en *Temps et récit*.

rodea. Aquí es donde entra la función imprescindible del relato pues a través de éste, elabora su propia identidad. El relato muestra que la superación simbólica de la escisión se realiza bajo el signo del combate y del esfuerzo doloroso. Finalmente es importante mencionar que para Ricoeur la plenitud a la que intencionalmente apunta el mito no se puede expresar por la contingencia y finitud de un solo relato, sino que precisa de la multiplicidad de relatos finitos.

Llegados a este punto se puede plantear la cuestión de si en nuestra época actual tiene sentido recurrir a los mitos, los cuales son producto de un estado prefilosófico y precientífico. Ante esto, Ricoeur sostiene que a primera vista se puede afirmar que en el momento histórico que vivimos, el mito tiene poco o nada que decir. La razón fundamental se encuentra en la separación radical entre historia –en su sentido moderno– y mito. El hombre moderno se sabe histórico y por la historia adquiere su identidad. El mito al remitir a un tiempo original y primigenio prescinde esencialmente de ella. Por ello Ricoeur afirma que frente al mito se puede asumir dos posturas: la desmitización o la desmitologización. La primera consiste en eliminar los mitos de la reflexión contemporánea por su carácter primitivo. La segunda consiste en superar la dimensión etiológica del mito, para manifestar la dimensión exploratoria de la condición humana, a través del universo de lenguaje simbólico. La postura de Ricoeur es clara al respecto. Rechaza la desmitización y asume la desmitologización, lo cual le permite estar abierto al *logos* o verdad del mito¹⁶⁶.

La presentación general sobre los rasgos esenciales de los símbolos de segundo grado, exige profundizar la influencia que diversos autores tuvieron sobre Ricoeur, entre los que se encuentran: Rudolf Bultmann, Schelling, Mircea Eliade, Lévi-Strauss y E. Cassirer.

El concepto central que Ricoeur toma del pensamiento teológico de Bultmann¹⁶⁷, y que ya se mencionó hace un momento, es el de “desmitologización”. Bultmann¹⁶⁸,

¹⁶⁶ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, p. 154.

¹⁶⁷ Cf. Jean Yves Lacoste (Directeur), *Dictionnaire critique de Théologie*, pp. 187-189. Rudolf Bultmann (1884-1976) Después de realizar estudios de teología, se dedicó a la enseñanza del Nuevo Testamento de 1921 a 1951. Su encuentro con Heidegger a partir de 1923, marcó profundamente su reflexión teológica. Su pensamiento gira en torno a tres ejes: testimoniar la exigencia radical de Dios que interpela al hombre, realizar una lectura de los textos utilizando todos los medios de la crítica literaria moderna y comprender el alcance existencial en la vida del hombre, de la interpelación de Dios a partir de los textos.

¹⁶⁸ Cf. Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. Javier Pikaza, Salamanca, Sígueme, 1981. La presentación a la edición castellana realizada por Xavier Pikaza, muestra las ideas centrales del

utiliza este término en su obra *Jesús*¹⁶⁹ y posteriormente se hace celebre cuando publica en 1941 un artículo llamado “Nuevo Testamento y mitología”.

Ricoeur en su obra *Le conflit des interprétations*, en un escrito titulado “Préface à Bultmann”¹⁷⁰ analiza el concepto de desmitologización y considera que es conveniente distinguir los tres niveles que para Bultmann tiene dicho concepto. El primer nivel de la desmitologización consiste en superar la función etiológica del mito, es decir en eliminar la concepción primitiva del universo, la cual no es aceptable por el pensamiento científico contemporáneo. El segundo nivel consiste en la apertura al sentido del mito para apropiarse existencialmente de él. El mito además de ser una visión del mundo, es también la expresión de un sentido de la existencia humana. El tercer nivel de la desmitologización revela el carácter cristiano de este proceso, de esta hermenéutica. El *kerygma*, es decir, el advenimiento del Reino de Dios en Jesucristo también debe ser desmitologizado. De esta forma Dios puede seguir interpelando existencialmente al hombre a través del texto revelado, el cual mediante la gratuidad de la fe se abre a la Palabra. En suma, la desmitologización se realiza en tres niveles: el científico, el filosófico y el teológico. Precisamente este último, es el que tiene preeminencia sobre los otros dos, o mejor dicho el que recapitula en sí mismo los otros dos momentos anteriores. Al respecto Ricoeur afirma lo siguiente:

“Si pues Bultmann piensa poder hablar todavía en términos no mitológicos del acontecimiento crístico y de los actos de Dios, es porque el hombre de fe, se pone en la dependencia de un acto que dispone de el mismo. Esta decisión de la fe es entonces el centro a partir del cual pueden ser retomadas las definiciones anteriores del mito y de la desmitologización”¹⁷¹.

Los ejercicios hermenéuticos que se presentarán más adelante muestran la manera como Ricoeur realiza un proceso de desmitologización y como su reflexión filosófica distingue con claridad los niveles de discurso filosófico y religioso.

Otro autor que para Ricoeur es importante es Schelling, el cual se caracteriza por acercarse a los mitos filosóficamente para tratar de encontrar en ellos su verdad. Tres postulados importantes se pueden destacar del pensamiento de Schelling. El primero es la comprensión tautegórica de los mitos; el segundo consiste en que la verdad del mito

pensamiento teológico de Bultmann y coinciden con la interpretación que Ricoeur realiza al referirse al concepto de desmitologización.

¹⁶⁹ Cf. Rudolf Bultmann y Karl Jaspers, *Jesús, la desmitologización del Nuevo Testamento*.

¹⁷⁰ Cf. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, pp. 373-392.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 385.

es siempre una verdad religiosa y el tercero sostiene que la verdad del mito no se encuentra en las representaciones míticas aisladas, sino en el proceso total que las engendra¹⁷².

En cuanto al primer postulado, Schelling toma la expresión “tautegórica” de Coleridge, y le da el significado de que el mito debe ser comprendido tal y como se presenta, y no como si tuviera intención de expresar otro contenido. El mensaje del mito debe ser comprendido en su propia verdad. El segundo postulado no tendría nada de significativo si no fuera porque se afirma que la verdad del mito se caracteriza por ser objetivamente religiosa. La objetividad religiosa para Schelling se da por un “proceso teogónico”, es decir, por un desarrollo de las diversas manifestaciones religiosas, las cuales en el fondo son la expresión de cómo Dios adviene a la conciencia humana. El último postulado hace hincapié en que este “proceso teogónico” no debe considerarse como un conjunto de expresiones estáticas y aisladas, sino que debe buscar las relaciones internas de las expresiones míticas y concebirlas como un proceso dinámico y total en el que es posible hallar la verdad.

Ricoeur, sin ceñirse por completo al pensamiento de Schelling, toma de él, dos nociones básicas. La primera, que consiste en comprender la verdad del mito, tal como el mito se presenta rechazando toda interpretación alegórica del mismo. La segunda es la idea de que la relación dinámica de los mitos permite acceder a la verdad de ellos. Sin embargo, Ricoeur rechaza la concepción de una visión totalizante de los mitos que pueda alcanzar una verdad absoluta.

El trabajo realizado en *La symbolique du mal* no se puede entender sin la presencia del pensamiento de Mircea Eliade. Esto se muestra de manera evidente al comparar la noción que propone Ricoeur sobre el mito y aquella que propone Eliade¹⁷³, cuando considera los símbolos de segundo grado como el relato de “[...] una historia sagrada, [que] relata un acontecimiento que tuvo lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los orígenes”.¹⁷⁴

Algunas de las ideas centrales del pensamiento de M. Eliade sobre el mito son las siguientes. En primer lugar, el mito, al ser una historia sagrada expone una historia verdadera. Esto significa que cuenta acontecimientos realizados por seres sobrenaturales cuya acción ha permitido la creación de toda la realidad o una parte de ella. Las

¹⁷² Cf. Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, pp. 114-115.

¹⁷³ En la nota 141, ya se ha explicado cual es el concepto del símbolo para Eliade, el cual es base para poder entender lo que es el mito.

¹⁷⁴ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 16.

acciones realizadas por los seres sobrenaturales son de carácter trascendental. El mito como historia verdadera se distingue de las historias falsas, porque estas relatan acciones de seres profanos que carecen del rasgo constitutivo y trascendental del mito. En segundo lugar, el mito no sólo es el relato de los orígenes del cosmos, en él también se encuentra la razón de la situación actual del ser humano. La condición mortal, sexuada, frágil, y social del ser humano se manifiesta en esos eventos primordiales relatados por el mito. Según Eliade “El mito le enseña [al hombre arcaico] las ‘historias’ primordiales que lo constituyeron existencialmente, y todo lo que tiene relación a su existencia y a su propio modo de existir en el Cosmos...”.¹⁷⁵ En tercer lugar, el mito muestra una diferencia radical entre el hombre arcaico y el hombre moderno, que consiste en que para el primero, la comprensión del mundo y de sí mismo se encuentra en el mito, mientras que el segundo lo descubre en los acontecimientos históricos. Gracias al devenir de la historia el hombre moderno tiene conciencia de sí y de su contexto. Mientras que para el hombre moderno los acontecimientos históricos son irrepetibles y simplemente se recuerdan, el hombre arcaico es capaz mediante el rito, no sólo de recordar el acontecimiento originario, sino de reactualizarlo; es decir, de hacerlo efectivamente presente y unirse nuevamente al tiempo primordial. La vivencia del mito mediante el rito hace que el hombre arcaico viva en una tensión temporal, pues a la vez que experimenta la conexión con el tiempo originario, esta misma vivencia le devuelve a la experiencia temporal cotidiana, en donde su vida es dirigida y regulada por el mensaje del mito. Así, para Mircea Eliade “[...] los mitos revelan que el Mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar”.¹⁷⁶

Lévi-Strauss es un autor esencial en el estudio que Ricoeur hace de los mitos. Los principales presupuestos sobre los cuales se asienta el estructuralismo de este pensador son: la eliminación de una antropología filosófica de corte metafísico, o en otras palabras la superación del sujeto moderno, la convicción de que los fenómenos no son el agregado de partes, sino un todo orgánico y estructural; y por último, que el modelo ejemplar del todo estructural es el lenguaje¹⁷⁷.

Lévi-Strauss, al hacer la comparación entre parentesco y lenguaje se da cuenta que, en ambos, los elementos que los constituyen tienen sentido gracias a las

¹⁷⁵ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, p. 24.

¹⁷⁶ *Ibidem.*, p. 33.

¹⁷⁷ Manuel Maceiras Fafián, *Metamorfosis del lenguaje*, pp. 329-330.

oposiciones y relaciones que existen entre ellos: hermano/hermana, padre/madre. Así por ejemplo, en el parentesco, el tabú del incesto es la expresión de esta relación de oposición que impide la endogamia, a la vez que promueve la exogamia. Ahora bien, así como el tabú del incesto se convierte en una ley universal y obligatoria que regula las relaciones parentales, es decir las relaciones de oposición, de la misma manera es posible conocer las leyes que rigen otras esferas de la cultura, mediante las relaciones de oposición. El mito como una manifestación de la cultura, es susceptible de ser conocido y explicado por estas relaciones de oposición. Lévi-Strauss llamó “mitemas” a las unidades mínimas a partir de las cuales se puede explicar el mito. La finalidad del análisis estructural propuesto por Lévi-Strauss es encontrar la ley o la racionalidad que regula las relaciones de oposición entre los mitemas. Lo que importa aquí, no es el mitema aislado sino las relaciones estructurales que se establecen entre ellos¹⁷⁸. La verdad del mito radica en esta serie de relaciones. Al respecto Lévi-Strauss afirma que “Un código no es más verdadero que otro: la esencia o si se quiere el mensaje del mito reposa sobre la propiedad que tienen todos los códigos, en tanto que códigos, de ser mutuamente convertibles”¹⁷⁹.

Como se puede observar, para el estructuralismo la verdad del mito no radica en que sea una historia sagrada y real, tampoco en que sea un relato que dé sentido a la existencia humana, y mucho menos un relato que interpele con su mensaje al hombre. El mito es sólo una manera especial en que los signos se combinan. Frente a esta postura se puede plantear la siguiente cuestión ¿qué importancia tiene los mitos, si como cualquier otro texto es la combinación de unidades mínimas de sentido? A esta pregunta Levi- Strauss sostiene que la función del mito es la de ser un instrumento lógico en el que se encuentren plasmadas las contradicciones que la vida impone a la existencia del ser humano. En consecuencia pueda servir de mediación a las comunidades o individuos que se encuentren frente a dichas contradicciones¹⁸⁰.

La postura de Ricoeur frente a la posición que Lévi-Strauss tiene respecto a los mitos es la siguiente. Por un lado, Ricoeur rechaza que la función de la filosofía se reduzca a analizar la combinatoria de unidades mínimas de sentido, pues aceptar esto, sería renunciar a la dimensión “reflexiva” del pensar. Por otro lado, acepta al

¹⁷⁸ Manuel Maceiras Fafián, *Metamorfosis del lenguaje*, pp. 337-338.

¹⁷⁹ Jean Greisch, *Paul Ricoeur, L'itinérance du sens*, p. 121.

¹⁸⁰ Manuel Maceiras Fafián, *op. cit.*, p. 339.

estructuralismo en cuanto propuesta metodológica que sirve como un momento propedéutico para posteriormente realizar la inteligencia hermenéutica del mito¹⁸¹.

Cassirer es último filósofo que influye sobre la concepción que Ricoeur tiene del mito. A grandes rasgos las propuestas filosóficas de ambos pensadores vienen a coincidir. Cassirer considera que una fenomenología del espíritu desprovista de su afán de saber absoluto, debería comenzar no por “la conciencia percipiente” sino por “la conciencia mítica”. Este dato primigenio, y las consecuencias que de él se desprenden, le llevaban a afirmar que el ser humano concebido tradicionalmente como ser racional, parcializa su propia complejidad. Así, frente al concepto de “animal racional”, Cassirer le opone la noción de “hombre simbólico”. La racionalidad del hombre entendida de forma reduccionista no da cuenta de manifestaciones propias del ser humano como el mito, la religión, el arte. En cambio, si se concibe al hombre como un ser simbólico, permite considerar todas estas expresiones e integrarlas en el seno de la experiencia humana.

En resumen, de los autores expuestos, Ricoeur asume el concepto de “desmitologización” de Bultmann, la dimensión “tautegórica y dinámica” de Schelling, el mito como “instancia reveladora de lo sagrado” de Eliade, el análisis estructural de Lévi-Strauss, y lo mítico como “expresión simbólica de la realidad” de Cassirer. Con este aparato conceptual, el filósofo francés realiza un estudio sobre los mitos que tratan sobre el origen y el fin del mal. Entre la diversidad de mitos, elige aquellos que sirven de modelos o tipos para explicar de forma paradigmática la presencia del mal en la existencia humana y que son: el mito de la creación a partir del caos, el mito de la existencia trágica o del dios malo, el mito adámico y el mito del alma exiliada. Es importante mencionar que en estos mitos se encuentran tres rasgos que es preciso tener en cuenta –para poseer una comprensión adecuada de ellos. Una primera característica de los mitos es que buscan explicar la situación de la humanidad en su conjunto utilizando “un universal concreto”. Esto significa que el mito hace referencia a un individuo que representa al género humano y describe una situación específica, como por ejemplo, la situación del hombre frente al mal. El universal concreto es un arquetipo de la humanidad, es el ser humano ejemplar. La segunda característica es que la acción del universal concreto se desarrolla en un relato que, lleno de tensión, apunta hacia una dirección futura. El mito, que acontece en un presente primigenio donde se descubre la

¹⁸¹

Cf. Jean Greisch, *Paul Ricoeur, L'itinérance du sens*, p. 121.

presencia del mal, también se dirige a una dimensión escatológica en donde el mal no existirá más. Así, los mitos que hablan sobre el mal como parte de la condición humana se desarrollan en una tensión genético-escatológica. La última característica es que el mito intenta explicar, a través del relato, el enigma de la existencia humana el cual consiste en el paso de la condición de criatura inocente a una situación real histórico-existencial en donde está presente el mal. Ricoeur al respecto afirma:

“Pero es un relato precisamente porque no hay deducción lógica entre la realidad fundamental del hombre y su existencia actual, no hay transición entre su estatus ontológico de criatura buena y destinada a la felicidad y su estado existencial o histórico vivido bajo el signo de la alineación”¹⁸².

A continuación se expondrá el estudio que Ricoeur lleva a cabo de los mitos para mostrar la situación de la existencia humana frente a la experiencia del mal.

El primer modelo que Ricoeur trata es el mito de la creación a partir del caos, tal y como lo presentan los textos académicos-sumerios y los relatos teogónicos de Hesíodo. El relato llamado “Enuma elish” permite ver que el mal no surge con el actuar del hombre. El mal se presenta anterior al hombre y contemporáneo al origen de los seres primigenios. En este relato, el mal es vencido cuando los dioses son capaces de imponer orden al caos reinante. Por su parte, la epopeya de “Gilgamesh” (cuyo contenido central es la búsqueda de la inmortalidad, en oposición a la muerte como realidad humana) muestra que el mito de la creación excluye el mito de la caída del hombre. Lo anterior se debe a que la creación, producto final de la lucha de los dioses contra las fuerzas del mal, es definitiva e impide la posibilidad de un devenir histórico en el que el ser humano devenga a menos¹⁸³. En este mito de la creación es innecesaria una redención o liberación escatológica. La creación como realidad perfecta y acabada es una salvación consumada. En esta concepción mítica el hombre primitivo entra en comunión con el acontecimiento salvífico a través de una práctica ritual en la que se une a la guerra sagrada realizada por los dioses en el origen de los tiempos. Las fiestas de entronización del rey en Babilonia, así como la figura del rey en los rituales culturales de Israel son muestra de ello. Llegados a este punto, Ricoeur introduce el mito teogónico de los Titanes transmitido por Hesíodo, ya que sirve de transición entre el mito de la creación en el que el tema antropológico está ausente, con los otros mitos en los que el hombre ocupa un lugar central.

¹⁸² Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, p. 155.

¹⁸³ Cf. *Ibidem.*, pp. 170-180.

El segundo modelo que Ricoeur investiga es el mito de la existencia trágica o del dios malo. La esencia de lo trágico —que se encuentra expresado de manera magistral en la tragedia griega— es la lucha que se establece entre la voluntad divina de los dioses y la libertad heroica del personaje que se enfrenta a dicha voluntad. La voluntad divina de los dioses tiene su equivalente en las nociones de destino o *Μοιρα*, que es la expresión más impersonal de un poder ciego que se despliega indefectible sobre la existencia del héroe. La *Μοιρα* es la necesidad que determina los actos, es la predestinación sobre todo acto humano. En este mismo polo se encuentra *le dieu méchant*, el dios malo, que como síntesis de lo divino y lo demoníaco despliega de forma obstinada su voluntad contra el héroe. Frente a esta voluntad divina, el héroe responde a este destino ejerciendo su libertad; sin embargo, lo único que logra es retardar el cumplimiento de lo ineludible

“La libertad heroica introduce, en el corazón de lo ineluctable, un germen de incertidumbre, un retraso temporal, gracias al cual hay un “drama” [...] Así retardado por el héroe [...] nace la acción trágica con su crudeza”¹⁸⁴.

Un ejemplo de esto se puede encontrar en el *Prometeo encadenado* de Esquilo.

Ante la esencia de lo trágico Ricoeur advierte que todo intento religioso o filosófico de explicarlo y disminuir la contradicción de un “dios malo” que va contra la libertad del hombre está destinado al fracaso. Acercarse a los mitos trágicos significa comprender su esencia tautegórica. Esta esencia, esta verdad se presenta bajo dos características: el terror trágico y la compasión trágica. La primera característica se refiere al reconocimiento del problema y a la imposibilidad del héroe para solucionarlo. La segunda es la actitud que no juzga, ni condena la desgracia del héroe, sino que provoca una mirada de piedad y compasión. La sabiduría trágica invita a reconocer que el sufrimiento es una dimensión propia de la existencia humana¹⁸⁵.

Al pasar a la interpretación del tercer modelo que es el mito adámico, Ricoeur afirma: “El mito adámico es por excelencia el mito antropológico; Adán quiere decir hombre. Sin embargo, no todo mito del hombre primordial es mito adámico”¹⁸⁶. Con estas palabras Ricoeur comienza a desarrollar su análisis sobre el mito adámico, el cual

¹⁸⁴ Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, p. 208.

¹⁸⁵ Cf. *Ibidem.*, p. 126.

¹⁸⁶ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, p. 218.

se encuentra en los capítulos 2 y 3 del *Génesis*¹⁸⁷. La razón por la cual este mito ocupa un lugar por excelencia entre todos los que hacen referencia al hombre es que, mientras, en los demás relatos el mal se encuentra siempre precediendo al ser humano y hace de él, un sujeto pasivo, en el mito adámico el mal aparece, en parte, por la actuación misma del hombre que lo transforma en un sujeto activo¹⁸⁸.

A partir de esta caracterización antropológica del relato adámico, profundizaremos sobre dicho texto conociendo la tradición a la que pertenece, así como el contexto donde nace, para luego proseguir con la investigación que hacer Ricoeur.

El relato adámico pertenece a la tradición Yahvista (J), la cual se distingue por la sencillez y claridad de su lenguaje, la plasticidad con la que dibuja cada escena. Presenta al ser humano y en concreto al pueblo de Israel en los comienzos de su historia, con sus aspiraciones, sus deseos y sufrimientos. Además ni el ser humano, ni el pueblo de Israel, caminan solos, Dios está con ellos. Los antropomorfismos que el “J” le aplica a Dios son expresión de su profunda cercanía e intimidad con el ser humano: Yahvé camina por el Jardín, se oyen sus pasos, les hace vestidos a la primera pareja humana, cierra la puerta del arca; en fin, como dice G. von Rad: “sólo voces de admiración puede suscitar la genialidad del relato Yahvista”¹⁸⁹.

Cronológicamente, el “J” se podría ubicar alrededor de los siglos VIII-VI a.C. y el contexto histórico en el que se gesta y desarrolla, sería el final de la monarquía o los inicios del exilio¹⁹⁰. Para entonces las tradiciones meramente sacerdotales, y culturales no eran el único referente en el que Yahvé se hacía presente, sino también otros ámbitos de la vida humana. “En una palabra: el centro de gravedad de la actuación divina trasciende de súbito las instituciones sacras y queda quizá más oculto a los ojos de los

¹⁸⁷ Cf. Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, Salamanca, Sígueme, 1972, pp. 28-51, 87-123. En este apartado se expone el contexto crítico-literario del relato adámico así como su análisis exegético.

¹⁸⁸ Cf. Eugen Drewermann, *Le mal I, II, III*, Paris, Desclée De Brouwer, 1997. En esta obra el autor hace una profundización en el tema del mal en el relato yahvista. Drewermann realiza un estudio sobre dicho texto para conocer y comprender lo que el texto dice, para ello se vale de la exégesis contemporánea, del psicoanálisis, y de la reflexión filosófica. Estos instrumentos teóricos los va desplegando respectivamente en cada uno de los tomos de su obra. Así, lo que Ricoeur realiza de forma extensiva en *L'homme faillible*, *La symbolique du mal* y *De l'interprétation. Essai sur Freud*; Drewermann lo realiza de forma intensiva en el relato del Yahvista, lo cual viene a confirmar una de las tesis de Ricoeur: el símbolo tiene diversas zonas de emergencia que revelan sentidos múltiples.

¹⁸⁹ Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, p. 28.

¹⁹⁰ Cf. Pierre-Maurice Bogaert, (Coord.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Herder, 1993, pp. 1617. Aunque tradicionalmente el “J” se ubicaba alrededor del siglo X a.C y durante la monarquía (opinión que comparte G. von Rad), estudios más recientes como los de R. Rendtorff y S. Tengström, apuntan que el texto es fruto de un proceso de redacción más largo y que data de finales de la monarquía o principios del exilio.

hombres, pues ahora es también la esfera de lo profano un ámbito de dicha actuación”¹⁹¹.

Para Ricoeur la intención profunda del relato adámico se entiende cuando se le inserta dentro de toda la experiencia penitencial del pueblo judío, y no cuando se presenta como un relato que explica literalmente el origen del ser humano (aunque también es cierto que habla sobre los orígenes de la humanidad)¹⁹². Pero ¿en qué consiste esta experiencia penitencial? La experiencia penitencial es la que está presente ya en los símbolos de primer grado y que se puede sintetizar mediante las expresiones: llamado de Dios, rechazo del ser humano, perdón de Dios, retorno del hombre. Esta conciencia colectiva del pueblo judío a lo largo de su historia, se cristaliza finalmente en el relato adámico. Sobre la base de esta intención penitencial, el relato es fruto de un momento destructivo y otro propositivo llevada a cabo por la corriente Yahvista. El momento destructivo consiste en un proceso de “desmitologización”¹⁹³ sobre los relatos míticos de la creación, que surge de la lucha de los dioses contra el caos. El relato de *Génesis* 2-3 es contundente: hay un sólo Dios y es un Dios Santo. Él es cercano a la pareja humana y la cuida constantemente. Toda su creación es buena en su origen. Dios en consecuencia no es autor del mal, de sus manos no surge un mal originario. El segundo momento propositivo consiste en afirmar que es por la actuación del hombre como el mal se hace presente en el mundo. La experiencia penitencial del pueblo judío permite afirmar a la vez la santidad de Dios y la culpabilidad del hombre. Ricoeur tiene cuidado en aclarar que esta afirmación no tiene un alcance ontológico, pues el relato carece de la intención y del aparato conceptual para plantear dicho problema

“...el hombre judío no sólo se arrepiente de sus acciones, sino de la raíz de sus propias acciones: yo no oso decir de su *ser*, primero porque él nunca formó este concepto ontológico y en seguida porque el mito de la caída tiene por fin separar el punto de partida histórico del mal, del punto de partida que nosotros modernos, podemos llamar ontológico de la creación”¹⁹⁴.

¹⁹¹ Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, p. 34.

¹⁹² Ricoeur, comenta con justeza que la figura de Adán, no tuvo relevancia dentro de la teología de la historia, como lo pudo tener Abraham por ejemplo. Hace notar que tampoco aparece dentro de los “dichos de Jesús”. Fue sobre todo con San Pablo que “el universal concreto de Adán” tomó un lugar básico al ser confrontado con Cristo, siendo éste, la superación de Adán el “hombre viejo”.

¹⁹³ El término desmitologización es anacrónico al referirse al proceso crítico que realiza el mito adámico, pero nos sirve para matizar el momento destructivo del que se habla.

¹⁹⁴ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, p. 226.

Sin embargo, la paradoja que deja el relato adámico es evidente. Dios no es causa del mal, pues todo lo que ha salido de sus manos es bueno, sin embargo, el mal tiene su origen en el corazón del hombre, el cual es la criatura de Dios.

A partir de la explicitación de la intención penitencial del relato adámico, Ricoeur desarrolla algunas características que permiten profundizar en su estructura y contenido fundamental y que son: el recurso al ancestro ejemplar o universal concreto, la exploración ontológica, y la tensión entre los orígenes y el fin escatológico.

El recurso al “universal concreto”, que en este caso es la pareja ancestral Adán y Eva, permite englobar a todos los seres humanos en el espíritu universal de la penitencia. El universal concreto manifiesta que el pecado es a la vez una experiencia personal y comunitaria. Es la experiencia del pueblo de Israel.

El relato bíblico afirma con igual fuerza la santidad de Dios manifestada en la bondad de su creación y la responsabilidad de la culpa del hombre. La oposición de estas ideas no se resuelve en una fácil solución, sino que se mantiene en una tensión. Según Ricoeur, en el relato se puede distinguir el acto creador de Dios dentro de una dimensión ontológica y la responsabilidad de la culpa del género humano en la dimensión histórica. La bondad absoluta de Dios y la culpabilidad del ser humano, afirmada por el relato, es la confirmación nuevamente de la experiencia penitencial del pueblo de Israel. El análisis exegético de Génesis 2-3 le permite ver a Ricoeur en el estado de inocencia original o en la expulsión de la pareja humana del paraíso, la afirmación de que el pecado no forma parte del estatuto ontológico del ser humano. El estatuto ontológico del hombre como ser creado sería anterior a su ser pecador. Antes de que el hombre sea un ser caído, es un ser hecho a imagen y semejanza de Dios. Ahora bien, este “antes” no consiste en una anterioridad temporal, sino ontológica. Lo que el mito adámico cuenta a través de un relato (como una sucesión temporal creación-caída) es en realidad un acontecimiento simultáneo. La razón de lo anterior es que el acto creador es un acontecimiento permanente que da existencia al sujeto y es el ser humano que constantemente está siendo creado, él que desde sus orígenes históricos es un ser pecador. *Génesis 3* desarrolla narrativamente la transición del ser creado al ser pecador. En dicha transición la figura de la serpiente juega un papel importante. La múltiple significación que posee permite considerarla desde tres perspectivas. La primera como una proyección de la propia codicia del hombre frente a una situación. La segunda que consiste en que el mal antecede a todo acto del ser humano, como lo que ya está ahí y

que el hombre no origina. Y por último, el mal que se encarna en el universo humano, que se manifiesta como caos y que es completamente exterior al hombre.¹⁹⁵

De esta manera, el mito adámico pone al hombre como responsable del mal, pero no como origen radical del mal. Adán como responsable del mal no se puede considerar como un tipo aislado. Este universal concreto, que se encuentra en los orígenes de la humanidad se relaciona con otros tipos que están presentes a lo largo de la historia bíblica hasta llegar a la consumación de los tiempos. Adán está en relación con Noé, padre de la humanidad, con Abraham, padre de los creyentes, con la figura del Hijo del Hombre presentado por los profetas, hasta llegar al Segundo Adán en quien todo se renueva y se consuma. De esta manera la condición de ser pecador, recibida por el primer Adán, es regenerada por la presencia del segundo Adán. Utilizando el lenguaje de San Pablo, se puede afirmar que si por el primer Adán abundó el pecado, por el segundo Adán sobreabundó la gracia. La experiencia del ser pecador se entiende en el marco total de la creación y de la nueva creación consumada por el segundo Adán. A su vez esta visión total pudo ser elaborada gracias a la experiencia penitencial concreta del pueblo judío a lo largo de la historia y que se prolonga en la vivencia de la primitiva comunidad cristiana.

Finalmente Ricoeur realiza la interpretación del mito del alma exiliada. Dicho mito, tal como se conoce en occidente tiene sus orígenes en el orfismo, y posteriormente Platón lo utiliza para presentar algunos conceptos claves de su filosofía. Ahora bien, independientemente de la diversidad de tradiciones que conforman este mito, la idea central que propone es que el alma, siendo inmortal y de origen divino sufre una sanción a causa de un acto cometido. El castigo que recibe es morar en un cuerpo material. El alma, al ser inmortal, es capaz de sobrevivir a la corrupción del cuerpo, y por esta misma naturaleza experimenta un constante paso del vivir al morir y del morir al vivir. Su inmortalidad se manifiesta en este proceso continuo de vida y muerte. Ricoeur sostiene que la novedad de este mito, frente a los otros, radica en que presenta una visión dicotómica del hombre. La noción de un cuerpo material y corruptible, sólo es posible cuando se le opone el concepto del alma inmortal. Ambos elementos adquieren sustancialidad debido a la oposición entre ellos. Por último, Ricoeur menciona que así como los demás mitos proponen un fin salvífico en el sentido más

¹⁹⁵ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, pp. 228-248.

general de la palabra, este mito hace del conocimiento, de la gnosis, el medio por el cual el alma se purifica elevándose a grados superiores.

Antes de continuar es importante decir que la interpretación que Ricoeur hace de los mitos sigue las operaciones fundamentales de la hermenéutica clásica: la *subtilitas intelligendi*, la *subtilitas explicandi*, la *subtilitas applicandi* y que ya se habían mencionado con anterioridad¹⁹⁶. La primera operación la lleva a cabo en los tres primeros mitos, en donde pone su atención en los elementos propios de cada mito para comprender la coherencia interna que los hace inteligibles así como distintos unos de otros. La segunda operación la realiza con el mito órfico del alma exiliada, en el que recurre a un análisis exegético e histórico para encontrar la relación entre el mito en su situación más primitiva y su presentación final dentro de la filosofía neoplatónica. Finalmente la última operación la utiliza en lo que llama la dinámica de los mitos y que se desarrollará a continuación¹⁹⁷.

A partir del análisis de los cuatro mitos que le sirven de tipos, Ricoeur se pregunta: “¿Podemos vivir en todos estos universos míticos a la vez? ¿Seremos pues los niños de la crítica, los hombres de la memoria inmensa, los Don Juan del mito?”¹⁹⁸.

Su respuesta ante esta cuestión es muy clara: toda reflexión filosófica se hace siempre desde una posición, desde una perspectiva, la cual se debe expresar y justificar. Por ello Ricoeur (siendo coherente con su propuesta hermenéutica) sostiene que no se puede tener una posición neutral ante el conjunto de mitos expuestos anteriormente. Es necesario tomar algún mito como referente para hacer una valoración de todos los demás. Ricoeur toma el mito adámico como eje de su reflexión, porque su estructura y mensaje, permite recapitular en mayor o menor grado, las intuiciones fundamentales de los otros. De esta manera se establece una relación dinámica entre los mitos que supera los análisis estáticos de cada uno de ellos.

La relación dinámica entre los mitos se puede representar como un espacio gravitacional cuyo eje lo ocupa el mito adámico y a su alrededor giran de mayor a menor proximidad, el mito de la existencia trágica, después el de la creación a partir del caos y finalmente el del alma exiliada.

¹⁹⁶ Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 17-20. En este texto Mauricio Beuchot explica concretamente cada una de las operaciones. La *subtilitas intelligendi* busca el significado intratextual, la *subtilitas explicandi* pone atención en el significado histórico contextual. Por último la *subtilitas applicandi* toma en cuenta la intención del autor, del texto y del intérprete mismo.

¹⁹⁷ Cf. Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, pp. 130-131.

¹⁹⁸ *Ibidem.*, p. 285.

En primer lugar, y a pesar de las diferencias esenciales, en el mito adámico se pueden encontrar ciertos elementos del mito de la existencia trágica. Como ya se ha afirmado, en el mito adámico la responsabilidad del mal histórico recae en la primera pareja humana. Sin embargo, la serpiente con su múltiple simbolismo muestra que el mal también precede al actuar del hombre. De esta manera la libertad de humana que ya se encuentra situada en el mal revela el carácter trágico del mito adámico. La presencia de este mal que antecede al sujeto, conecta con la idea presente en el mito del dios malo, en donde el mal es anterior aún a los dioses mismos. Ricoeur para puntualizar la presencia de lo trágico, —en donde la realización de un valor exige necesariamente la destrucción de otro igualmente vital—, recurre al libro de Job. Este texto muestra cómo las reflexiones clásicas en torno a la retribución son obsoletas. La doctrina que afirma que el sufrimiento es consecuencia del pecado, y el bienestar consecuencia de la bondad e inocencia del sujeto, no tienen sentido en el relato de Job. Éste experimenta la existencia como algo trágico ya que siendo justo sufre sin razón alguna. Ante esta situación, el texto no da ninguna solución. Dios mismo parece que permite dicho sufrimiento, parece que se convierte en enemigo de su misma criatura como en el mito del dios malo. El libro de Job, sin responder al problema del sufrimiento del justo, muestra que en la experiencia de fe —en un Dios santo y en la convicción de que el hombre es responsable del mal— se halla un elemento trágico, que no se puede explicar mediante la lógica de la retribución. La fe se presenta como la confianza en un Dios oculto, escondido, que sin embargo actúa con su criatura graciosamente.

En segundo lugar, el relato adámico se relaciona con el mito de la creación a partir del caos nuevamente a través del simbolismo de la serpiente. Aunque el mal en el mito adámico no se presenta como cooriginario a la misma creación, sí se encuentra existiendo anterior al propio acto del sujeto.

Finalmente, al pasar al mito del alma exiliada se aprecia una diferencia radical entre ambos mitos. Mientras el relato del alma exiliada presenta una visión dicotómica, el mito adámico concibe al ser humano desde una perspectiva unitaria. A pesar de ello Ricoeur establece una relación sugerente entre ambos. El punto de contacto lo encuentra en la experiencia histórica del éxodo que vivió el pueblo judío, ya fuera en la salida de la cautividad de Egipto, o en el retorno del exilio de Babilonia. Estos acontecimientos históricos elevados a la categoría de símbolo encuentran su representación plástica en la expulsión de Adán y Eva del paraíso. El hecho simbólico de la expulsión de Adán y Eva se puede comparar con el alma que es castigada y exiliada de los espacios celestes para

morar en un cuerpo. La confrontación de ambos mitos le permite a Ricoeur poner de manifiesto la excesiva influencia que a lo largo de la historia ha tenido el relato del alma exiliada sobre el mito adámico. Además corrige la fuerte dicotomía que se le atribuye a la tradición platónica y que se expresa en la afirmación de que es el cuerpo la sede del mal¹⁹⁹. Un atento análisis sobre diversos textos platónicos, le permite descubrir que en última instancia es el alma la causa del mal. El cuerpo no es el origen del mal sino el lugar donde se vive la desarmonía del alma²⁰⁰.

La interpretación estática de los mitos, le permite a Ricoeur comprender el contenido esencial de cada uno de ellos, al captar sus diferencias. La reflexión dinámica de ellos muestra como el mito adámico recapitula en sí mismo las características básicas de los otros. A partir de la interpretación estática y dinámica de los mitos, Ricoeur concluye que:

“El mito de la caída tiene necesidad de estos mitos a fin de que el Dios ético que el presupone permanezca como Dios escondido y que el hombre culpable que el denuncia aparezca también como la víctima de un misterio de iniquidad que lo vuelve digno de Piedad, así como de Cólera”²⁰¹.

Capítulo 3 De la hermenéutica simbólica a la comprensión del sí mismo

3.1 La ampliación del problema hermenéutico

El presente capítulo expondrá una parte central del desarrollo teórico de la filosofía de Paul Ricoeur. En primer lugar profundizará las relaciones entre fenomenología y hermenéutica, y que continua lo expuesto en el apartado 1.1, del capítulo anterior. Enseguida se expondrá el problema de la explicación y comprensión, gracias al cual veremos cómo el filósofo francés entra en diálogo con la tradición hermenéutica de los pensadores alemanes: desde Schleiermacher a Gadamer. Posteriormente se analizará la categoría del texto como “fenómeno central” de la fenomenología hermenéutica. Para ello, se mostrará el papel que juega la metáfora como elemento de transición entre una hermenéutica simbólica y una hermenéutica textual. Por último se presentará cómo la teoría del texto se convierte en el punto de

¹⁹⁹ Cf. Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, p. 135.

²⁰⁰ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, pp. 315ss.

²⁰¹ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, p. 321.

partida, para plantear una hermenéutica del sí mismo y una antropología filosófica que muestra las capacidades de la persona.

3.1.1 El “injerto” de la hermenéutica en la fenomenología

Para desarrollar este aspecto es preciso recordar brevemente, los momentos más importantes de la génesis de la fenomenología hermenéutica. En las obras que constituyen el ciclo de *La Philosophie de la volonté*, la fenomenología, la filosofía reflexiva y la hermenéutica están presentes de manera central. La conclusión de *La symbolique du mal*, muestra la interacción de estos tres discursos para formar una propuesta filosófica. Se muestra cómo la fenomenología es un elemento integrante de la hermenéutica recolectora de sentido, que permite un acceso crítico al lenguaje simbólico y que, gracias a ello, la filosofía reflexiva realiza una comprensión de la existencia humana. En la obra *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Ricoeur profundiza las relaciones teóricas entre filosofía reflexiva y hermenéutica, lo que le permite utilizar el término de “hermenéutica filosófica”. En el análisis que se ha expuesto sobre dichas relaciones, el argumento central es el siguiente. La filosofía reflexiva es la reapropiación que hace el sujeto de su deseo de existir a través de las obras y signos que se encuentran en el mundo. La hermenéutica por su parte se articula en este proceso reflexivo, debido a que posibilita una comprensión crítica de dichas obras y signos que elabora el ser humano. Sin embargo el lector atento, podrá observar que aunque la articulación teórica entre filosofía reflexiva y hermenéutica han sido tratadas, no ha pasado lo mismo respecto a la relación entre hermenéutica filosófica y fenomenología, ya que ésta sólo se ha presentado como un momento propedéutico de la hermenéutica para llevar a cabo una interpretación crítica.

Para abordar la relación entre fenomenología y hermenéutica, utilizaremos principalmente dos obras: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (1969) y *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II* (1986).

Ricoeur al inicio del texto *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, sostiene que hay dos maneras para fundar la hermenéutica en la fenomenología: una vía corta y una vía larga²⁰².

La vía corta es la desarrollada por Heidegger, y consiste en realizar una ontología de la comprensión a través de la descripción fenomenológica de las

²⁰²

Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, p.10.

estructuras que constituyen al *Dasein*. La fenomenología hermenéutica de Heidegger, no se pregunta, como en su momento hizo Dilthey, por la naturaleza de la comprensión histórica, sino por el modo de ser del *Dasein* que existe comprendiendo. Hay que añadir que la ontología de la comprensión de Heidegger podría encontrar un apoyo fenomenológico en el concepto del mundo de la vida (*Lebenswelt*) de Husserl. En este sentido, las propuestas de Husserl y Heidegger permiten descubrir un campo de significaciones anteriores a la relación entre sujeto cognoscente y objeto conocido²⁰³. Para Ricoeur, el acierto fundamental de Heidegger consiste en la superación de la comprensión como problema epistemológico, para plantearlo desde una perspectiva ontológica:

“[En Heidegger] el comprender llega a ser un aspecto del proyecto del *Dasein* y de su ‘apertura al ser’. La cuestión de la verdad no es más la cuestión del método, sino aquella de la manifestación del ser, para un ser cuya existencia consiste en la comprensión del ser”²⁰⁴.

Sin embargo, a pesar del acierto de Heidegger, Ricoeur se aparta de su propuesta por las siguientes razones. En primer lugar, aunque el filósofo alemán afirma que la comprensión como modo de conocer es una forma derivada de la ontología de la comprensión, no establece una relación entre ambas²⁰⁵. En segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, el problema de la inteligibilidad de los textos, del estatuto de la comprensión histórica, en suma del conflicto de interpretaciones, no sólo no se resuelve, sino que además, desde la perspectiva de Ricoeur, se disuelve. Ante esta situación, y asumiendo la tesis heideggeriana de que la dimensión epistemológica es una derivación de la ontología del *Dasein*, el filósofo francés propone un proceso inverso. Parte de problemas epistemológicos concretos que le permiten señalar una ontología fundamental. Ahora bien, para realizar esta elucidación, su punto de partida es el lenguaje, que es el plano donde se ejerce esta comprensión concreta. Aún más, la misma comprensión como modo de ser, se explicita sólo en el plano semántico. Pues bien, a este proceso que parte de problemas concretos de interpretación que revelen una ontología de la subjetividad, Ricoeur le denomina la vía larga. Esta manera de proceder le permite estar en “contacto con las disciplinas que buscan practicar la interpretación

²⁰³ Cf. *Ibidem.*, p.13.

²⁰⁴ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, p. 13.

²⁰⁵ A este respecto es bien conocido que la finalidad de *Ser y Tiempo* no consiste en explicitar las articulaciones entre el plano ontológico y el plano epistemológico.

de manera metódica y [resistir] a la tentación de separar la *verdad*, propia de la comprensión, del método puesto en obra por las disciplinas salidas de la exégesis”²⁰⁶.

El proceso o “vía larga” que lleva a cabo Ricoeur para “injertar” o articular teóricamente la hermenéutica en la fenomenología, lo inicia en el plano semántico, se continúa en el reflexivo y termina en el plano existencial.

Respecto al primer plano, el filósofo francés sostiene que: “Es primero y siempre en el lenguaje que viene a expresarse toda comprensión óntica y ontológica. No es pues en vano buscar del lado de la semántica un *eje* de referencia para todo el conjunto del *campo* hermenéutico”²⁰⁷. El primer “eje” que Ricoeur utiliza a nivel semántico es el símbolo. Al símbolo que se ha definido como una “arquitectura de sentido, de doble o múltiple significado”, le corresponde una interpretación o “trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente”²⁰⁸. Estas nociones correlativas de símbolo e interpretación requieren un análisis lingüístico que clarifiquen sus rasgos esenciales. Del lado del símbolo se necesita una criteriología para conocer sus características comunes y que se hacen presentes en las zonas de manifestación de sentido: cósmica, onírica, y poética. De parte de los sistemas de interpretación se requiere el conocimiento de los alcances y límites de sus métodos. Esta labor que es propia de una hermenéutica filosófica, se ha expuesto ya, en el capítulo II de la presente investigación.

Por lo expuesto hasta aquí se puede decir que a nivel semántico, el primer “lugar” donde la hermenéutica se injerta en la fenomenología es la teoría de las significaciones. No obstante, el momento semántico no es un fin en sí mismo, ya que lo que impulsa a sobrepasar el plano lingüístico “es el deseo de una ontología”. El lazo de unión entre la comprensión de la multiplicidad de signos y la comprensión de sí, es el momento reflexivo. La “reflexión”, como ya se ha expuesto, consiste en la comprensión de las obras y testimonios por el cual el sí mismo manifiesta su deseo de ser. Por tanto, si la articulación entre hermenéutica y fenomenología, en el plano semántico, se da a nivel de la teoría de la significación, en el ámbito reflexivo se da a nivel del *Cogito*, tal como se expone en *Ideas I* o en las *Meditaciones cartesianas*. Sin embargo, esta articulación teórica, implica una transformación radical del *Cogito* husserliano. Para Ricoeur, el *ego Cogito* es sólo el punto de partida para integrarlo en la dinámica de la

²⁰⁶ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 15.

²⁰⁷ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, p. 15.

²⁰⁸ *Ibidem.*, p.16.

reflexión, en donde la verdadera comprensión de sí, exige el conocimiento de las obras en las que expresa su deseo de ser. Además, la relación teórica de la fenomenología con la hermenéutica exige practicar un ejercicio de sospecha sobre el *Cogito*, que supere la imagen de una conciencia verdadera y transparente a sí misma, y busque desenmascarar al falso *Cogito*.

La etapa reflexiva se dirige a la existencial, en la que se plantea qué se puede esperar de este proceso para una ontología fundamental. Ante esta cuestión Ricoeur sostiene que, por una parte, lo que se obtiene es la superación del problema del sujeto como conciencia, y por otra, la comprensión de la existencia como deseo. De esta forma, la constitución de la fenomenología hermenéutica como discurso filosófico tiene como finalidad apropiarse de la propia existencia entendida como deseo y como esfuerzo.

“Nosotros lo llamamos esfuerzo para subrayar la energía positiva y el dinamismo, lo llamamos deseo para designar la falta y la indigencia: *Eros* es hijo de *Poros* y *Penia*. Así el *Cogito* no es más este acto pretencioso que era inicialmente, yo quiero decir esta pretensión de plantearse a sí mismo; él se aparece como *ya* planteado en el ser”²⁰⁹.

Pasando a la obra *Du texte a l'action*, en el artículo “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl”, Ricoeur prosigue clarificando esta problemática. La tesis central a partir de la cual articula la relación entre fenomenología y hermenéutica es la siguiente: “La presuposición fenomenológica más fundamental de una filosofía de la interpretación es que *toda cuestión hecha sobre un ente cualquiera es una cuestión sobre el sentido de este ente*”²¹⁰.

Para Ricoeur, preguntar por el sentido del ente es un problema netamente fenomenológico porque nos reenvía a un concepto básico de Husserl: la intencionalidad. Tal como se mencionó en el capítulo I de la presente investigación, la intencionalidad es la manera de ser de la conciencia por la cual siempre se encuentra dirigida hacia el ente. El carácter relacional entre conciencia y ente, implica que preguntar por el ente no es preguntar por el ente en sí mismo, sino lo que ese ente es para la conciencia, es decir, es preguntar por su sentido. Ricoeur sostiene que tanto para la fenomenología como para la hermenéutica, la labor fundamental es preguntar por el sentido del ente. Sólo que si para la fenomenología husserliana el sentido del ente se aborda prioritariamente desde una perspectiva perceptual-cognoscitiva, la hermenéutica lo trata desde un ángulo histórico-

²⁰⁹

Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, p.25.

²¹⁰

Paul Ricoeur, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 61.

textual. Para la hermenéutica “la cosa misma” es el sentido del símbolo o texto, y es por ello que tiene que ser interpretado.

A partir de esta articulación teórica entre ambas posiciones, Ricoeur explora algunos conceptos que posibilitan su interacción. Una de ellos, es el concepto de *la distancia en el tiempo*. Lo que ella es a la vivencia dentro de la fenomenología, “la distancia en el tiempo”, lo es a la pertenencia en el campo de la hermenéutica. La *epoche* como suspensión de la actitud natural permite acceder desde otra perspectiva a la región ontológica que se desea describir fenomenológicamente. Esa misma función la cumple “la distancia en el tiempo”, ya que a través de ella, la conciencia hermenéuticamente formada interrumpe su pertenencia a una tradición para resignificarla críticamente.

Otro rasgo en el que se identifican fenomenología y hermenéutica es la cuestión de la temporalidad. En los análisis sobre la constitución del objeto, Husserl toma conciencia del tiempo como vivencia subjetiva. A partir de aquí, la temporalidad como constitutivo de lo histórico desemboca en el concepto de la *Lebenswelt*. “El mundo de la vida”, esta noción muestra una situación previa al modelo del mundo físico-matemático elaborado por la ciencia. De igual forma, en la hermenéutica la experiencia histórica, en palabras de Gadamer “el principio de la historia efectual” es anterior a cualquier ciencia histórica o metodología específica.

Junto a estos aspectos, Ricoeur investiga si existe algún presupuesto hermenéutico dentro de la fenomenología. Lo anterior significa encontrar en la fenomenología husserliana la posibilidad de plantear la interpretación o *Auslegung*, como un elemento propio de este discurso.

En las *Investigaciones lógicas*, Husserl aborda la naturaleza de las significaciones ocasionales como son por ejemplo, los pronombres personales o los pronombres demostrativos. En este estudio se da cuenta que la significación de dichos pronombres sólo puede determinarse por el contexto en el que se encuentran. Así aunque Husserl no utiliza la palabra *Auslegung*, la comprensión de su contenido requiere de una primera –aunque sea simple– interpretación en el nivel del lenguaje ordinario²¹¹. Al pasar al estudio de las significaciones no ocasionales, que por principio tienden a la univocidad, Husserl sostiene que requieren de un proceso de aclaración, de *Aufklärung* que determinen su significado. En este proceso de aclaración realizado mediante la intuición existe un momento que necesita de la interpretación o *Deutung*

²¹¹ Cf. Paul Ricoeur, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 70.

para entender los significados lógicos. De hecho la interpretación está presente en el ejercicio mismo de la percepción tal como lo señala en el parágrafo 23 de dicha obra²¹².

Pasando de las *Investigaciones lógicas* a las *Meditaciones cartesianas*, la *Auslegung* adquiere otra dimensión al dejar de estar limitada al plano de la teoría de las significaciones y ubicarse en otro contexto. La *Auslegung* se encuentra presente en la Cuarta y Quinta Meditación, en una coyuntura crítica: el ego trascendental como constituyente de toda realidad y el otro, como distinto de dicho ego trascendental. En la Quinta Meditación Husserl plantea el problema de la intersubjetividad. De entrada, la reflexión en torno al ego trascendental como constituyente del mundo y por ende como fuente de sentido de toda realidad, impide plantear el problema de la alteridad debido a que el “otro” siempre se encuentra subsumido en la esfera del ego constituyente. En esta Meditación emplea diversas expresiones para hablar del “otro”: captación analógica, emparejamiento, apercepción analogizante. Sin embargo todas ellas son insuficientes para dar cuenta de la alteridad, entonces ¿por qué recurrir a la *Auslegung* indica la solución al problema? Husserl entiende en este contexto que la *Auslegung* es la explicitación de la constitución propia del ego y en consecuencia, la explicitación de los diversos estratos que conforman el mundo. La *Auslegung* es la tematización del horizonte en donde el *Cogito* se despliega y en el que se encuentra también la alteridad. Husserl considera además que un rasgo propio de esta explicitación es la de ser una tarea permanente y nunca cerrada. Por ello, el ego trascendental nunca comprenderá de forma adecuada la alteridad del otro, pues siempre lo comprenderá mediante una explicitación parcial y abierta. Husserl al respecto sostiene:

“La experiencia fenomenológica no hace otra cosa –y no sabría ponerlo suficientemente de relieve– más que explicitar el sentido que el mundo tiene para nosotros [...] Y en cada experiencia actual, está rodeado –por razones esenciales y no por causa de nuestra debilidad– de horizontes que tienen necesidad de elucidación”²¹³.

Lo importante para la presente investigación no es tanto que mediante la explicitación se resuelva de forma total el problema de la intersubjetividad. Lo fundamental es que la intuición de las esencias, propio del método fenomenológico requiere de la *Auslegung*, para alcanzar la claridad que se busca. A esto hay que agregar que el mismo concepto de intencionalidad afirma que la conciencia es “conciencia dirigida a algo” por lo que en última instancia la intencionalidad exige la mediación del

²¹² Cf. *Ibidem.*, p. 72.

²¹³ Paul Ricoeur, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 72.

objeto y precisamente la mediación del objeto es una característica esencial de la reflexión hermenéutica. En conclusión, al articular la hermenéutica con la fenomenología, aquella emplea la descripción eidética así como la teoría de las significaciones, que le permiten hacer una reflexión rigurosa sobre el lenguaje. La fenomenología por su parte se amplía y se transforma. Se amplía al aplicar el concepto de intencionalidad a otros aspectos no abordados específicamente por Husserl. Y se transforma al hacer del proceso de aclaración, un proceso de interpretación o *Auslegung* propia de la reflexión hermenéutica. Para Ricoeur la consecuencia antropológica de esta transformación es que el *ego* trascendental que constituye el mundo, da paso a un *Cogito* descentrado cuyo centro es ocupado por el mundo del texto. La comprensión que el *Cogito* hace de sí, lo realiza ahora a través de las mediaciones que el lenguaje le ofrece: los signos, los símbolos y los textos²¹⁴.

3.1.2 El problema de la explicación y la comprensión

Luego de exponer como se articulan teóricamente fenomenología y hermenéutica, a continuación se presentará un problema que es básico para entender la amplitud que adquiere la propuesta de Ricoeur: el problema de la explicación y la comprensión. Este problema es importante por tres razones principales. La primera porque a través de esta cuestión entra en diálogo con la tradición hermenéutica alemana que va de Schleiermacher a Gadamer. La segunda, porque Ricoeur a través de la discusión entre explicar y comprender, realiza uno de los aportes más importante a la hermenéutica en general y finalmente porque al poner al texto como categoría central de la fenomenología hermenéutica establece la condición de posibilidad para llevar a cabo un diálogo con las ciencias humanas.

Como ya se expuso en el capítulo II, Ricoeur se inserta en la tradición hermenéutica, por una parte, porque el desarrollo de su proyecto filosófico lo lleva a plantearse la necesidad de una metodología que le permita comprender la naturaleza del símbolo, y por otra se debe a que entra en contacto con la obra de *Verdad y Método* de

²¹⁴ Cf. *Ibidem.*, pp. 33ss. Ricoeur precisa las tres mediaciones de que se vale su propuesta hermenéutica, y que resume sintéticamente el desarrollo de su discurso. Los signos que remiten al lenguaje en general como una experiencia originariamente humana. Los símbolos como expresiones de doble sentido que ocultan y revelan y que son la expresión de la primera fase de su reflexión. Finalmente se desemboca en los textos en el que se amplía su concepción hermenéutica, a la vez que se centra en el texto fijado mediante la escritura. Al centrar su atención en el texto escrito, adquiere primero, una triple autonomía: frente a la intención del autor, frente al auditorio originario y frente a su contexto histórico en el que se gesta; y segundo, adquiere centralidad, al ponerse como la condición por la cual el sujeto ha de llegar a la comprensión de sí: comprenderse, es comprenderse delante del texto.

Gadamer. El encuentro con esta obra, que en opinión del filósofo francés es el texto “...más importante publicado en Alemania desde *Ser y Tiempo* de Heidegger”²¹⁵, le permite profundizar la tradición hermenéutica, cuyo problema central es de la diferencia entre explicar y comprender²¹⁶.

Para entender la importancia del aporte que Ricoeur hace a una teoría general de la interpretación, se expondrá a continuación el diálogo que el filósofo francés establece con Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer.

Ricoeur sostiene que el problema hermenéutico se ha desarrollado en dos movimientos paralelos. El primero consiste en un movimiento de generalización (Ricoeur le llama desregionalización), en donde las diferentes hermenéuticas particulares o regionales tienden hacia una hermenéutica como teoría general. El segundo movimiento consiste en un proceso de ontologización, el cual se inicia con el intento de proporcionar un estatuto científico a la hermenéutica (dimensión epistemológica) y concluye en una concepción donde la comprensión no se considera como un modo de conocer, sino sobre todo un modo de ser (dimensión ontológica). El desarrollo de la polémica entre explicar y comprender implicará el desarrollo de estos dos movimientos.

Para Ricoeur, el problema hermenéutico en sentido estricto comienza con Schleiermacher²¹⁷ (1768-1834). La hermenéutica de Schleiermacher se caracteriza por ser crítica y romántica. Es crítica ya que pretende alcanzar la comprensión ahí donde hay carencia de ella y es romántica pues desea comprender vitalmente al autor, aún mejor de lo que el autor mismo pudiera haberse comprendido. Ahora bien, el proyecto hermenéutico se desarrolla dentro de un planteamiento kantiano, pues así como Kant fundó su epistemología en un sujeto capaz de sintetizar y ordenar la diversidad fenoménica; de la misma manera la hermenéutica del siglo XIX buscó ordenar y sistematizar las diferentes reglas de interpretación dentro de una teoría general²¹⁸. Schleiermacher desarrolla dos tipos de interpretación. Una llamada “gramatical” que se “apoya en los caracteres del discurso que son comunes a una cultura”, es decir, se apoya en el lenguaje que por ser un conjunto de signos estables recibe el nombre de “objetiva”,

²¹⁵ Cf. François Dosse, *Paul. Ricoeur. Les sens d'une vie* (2ª ed.), p. 331-332.

²¹⁶ Cf. Juan Masiá Clavel et al, *Lecturas de Paul Ricoeur*, p. 223.

²¹⁷ Cf. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía IV*, 1ª ed., Barcelona, Ed. Ariel, pp. 3193-3195. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) de educación protestante, estudio teología en Halle. Fue predicador en Berlín y se relacionó con el círculo romántico. El punto más importante e influyente de su pensamiento es la filosofía de la religión.

²¹⁸ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 86.

pero por otra parte, como no revela nada de la singularidad del autor, se denomina “negativa”. El otro tipo de interpretación le llama “técnica” y más tarde le denominará “psicológica”, ya que busca penetrar la interioridad del autor. Esta interpretación es por tanto subjetiva, pero positiva, debido a que entra en contacto con el autor mismo. No obstante, Ricoeur señala que Schleiermacher no explica satisfactoriamente la relación entre la interpretación “gramatical” (explicar) y la interpretación “técnica” (comprender). Este problema no resuelto por el fundador de la hermenéutica es retomado por Dilthey.

Dilthey prosigue el problema planteado por Schleiermacher, bajo la influencia de tres líneas de pensamiento. El neokantismo, con su orientación profundamente epistemológica; el positivismo, con su pretensión de establecer un conocimiento científicamente verdadero al estilo de las ciencias naturales y por último, el auge de la Historia como ciencia que fue desarrollada por Droysen y otros pensadores alemanes. En este contexto intelectual, Dilthey considera que es preciso construir un estatuto metodológico para las “ciencias del espíritu” como el que poseen las “ciencias de la naturaleza”, y de esta forma la comprensión del “espíritu” tenga el mismo rango de universalidad que la explicación de la “naturaleza”.

Dilthey sostiene que la distinción entre comprender y explicar radica en el objeto de estudio. Las ciencias del espíritu (que para el filósofo alemán son todas las disciplinas que estudian al hombre en su dimensión histórica) buscan comprender la vida del ser humano, mediante los signos que va produciendo a lo largo del tiempo. Esta actividad comprensiva tiene un fundamento psicológico, puesto que mediante el conocimiento de los signos, las ciencias son capaces de alcanzar y ponerse en el psiquismo del “otro”. La comprensión se realiza cuando el individuo conoce a través de diversas mediaciones la vida psíquica de otro sujeto. Dilthey en su artículo sobre « El origen de la hermenéutica » (1900) define así la comprensión: “Llamamos comprensión al proceso por el cual conocemos algo psíquico con la ayuda de signos sensibles que son su manifestación”²¹⁹. En cambio las ciencias de la naturaleza no pueden hacer lo mismo con los fenómenos naturales, ya que la esencia fundamental del fenómeno es “la coseidad” que le escapa al individuo debido a su radical diferencia con él. La explicación sólo puede registrar ciertos comportamientos estables de los fenómenos. Ahora bien, lo que busca Dilthey es explicar como la objetividad también se presenta en

²¹⁹ Paul Ricoeur, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 160.

la comprensión. En primer lugar sostiene que la vida en su dinamismo permanente se expresa en obras, en configuraciones estables y en unidades estructuradas, lo que permite la comprensión del “otro”. En segundo lugar, Dilthey se apoya en el concepto husserliano de conciencia intencional para completar el otro polo de la comprensión: el individuo. Apoyado en este concepto sostiene que el sujeto posee una conciencia estructurada capaz de encontrar el sentido en la historia. De esta manera se asegura la objetividad desde ambos polos de la comprensión. Ahora bien, para Dilthey, como para Schleiermacher el texto escrito (entendido como testimonio fijado a través de la escritura) juega un papel básico en el ejercicio hermenéutico. El texto es un ejemplo claro de unidades estructuradas, fijas, con un sentido propio que puede ser comprendido. La comprensión del texto requiere de la interpretación, la cual siendo una provincia particular de la comprensión permite la reproducción del sentido del texto mediante reglas específicas que como ya se ha dicho, posibilitan acceder a la vida psíquica de otro sujeto.

Para Ricoeur, la hermenéutica de Dilthey presenta aspectos positivos y negativos. El aspecto positivo es que Dilthey se enfrenta a una concepción positivista predominante en su época. Frente a esta concepción busca consolidar el estatuto científico de “las ciencias del espíritu” otorgándole a la hermenéutica una dimensión universal al presentar a la historia como un dinamismo de configuraciones estables que mediante la interpretación de la exterioridad de los signos, puede llegar a su comprensión. A éste respecto el mismo Dilthey afirma:

“La historia universal llega a ser el campo hermenéutico mismo. Comprenderme, es hacer el más grande rodeo, aquel de la grande memoria que retiene lo que llegó a ser significativo para el conjunto de los hombres. La hermenéutica, es la ascensión del individuo al saber de la historia universal, es la universalización del individuo”²²⁰.

En cuanto a los límites de la propuesta Ricoeur señala los siguientes: Provoca una separación radical entre la explicación y la comprensión, al referirlas a campos de conocimientos diversos. La explicación es el objetivo de las ciencias naturales y la comprensión es la función propia de las ciencias del espíritu. Al llevar a cabo esta división, lo que ocasiona en realidad es la subordinación de los procesos propios de “las ciencias del espíritu” a las de “las ciencias de la naturaleza”, porque pretende que la

²²⁰

Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 95.

objetividad sea también el criterio de verdad de las primeras. Además deja al texto desprovisto de autonomía al fundar su propuesta hermenéutica en la dimensión psicológica. El texto se transforma en un fenómeno subsidiario y siempre dependiente del autor²²¹. Por último, Ricoeur concuerda con una crítica que ya Gadamer había sostenido. En la obra de Dilthey existe una contradicción entre el dinamismo de la vida que se manifiesta a lo largo de la historia y cuya esencia implica un dinamismo impulsivo e irracional propio de las filosofías vitalistas, y la teleología de este dinamismo vital que se manifiesta en estructuras racionales de sentido, con lo cual desemboca en la noción hegeliana de “espíritu objetivo”.

Heidegger prosigue el desarrollo de la hermenéutica y se enfrenta a los problemas planteados por Dilthey. Sin embargo, para Heidegger, la cuestión principal no es conocer –como en el caso de Dilthey– cuáles son las condiciones para que la comprensión tenga un estatuto científico; ni tampoco cómo es que el sujeto comprende. El problema para este filósofo es dilucidar cuál es el “modo de ser” del *Dasein* que existe comprendiendo. La preocupación principal de Heidegger que plantea en su obra *Ser y Tiempo* es el problema del “ser”. Él piensa que la filosofía a lo largo de su historia ha olvidado este problema fundamental. Debido a ello es necesario plantearse nuevamente y con radicalidad la pregunta por el “ser”. Ahora bien, el lugar o la mediación privilegiada desde donde se puede hacer esta pregunta, o a quién se puede hacer esta pregunta, es el *Dasein*²²² (el “ser ahí”, el ser que en cada caso somos cada uno de nosotros), pues es “ahí” donde el “ser” se manifiesta, y es a través del *Dasein* por el que se accede al “ser”. Si el *Dasein* es la mediación privilegiada para plantearse dicha cuestión, entonces, es necesario realizar una ontología fundamental del *Dasein*, mediante una descripción fenomenológico-hermenéutica que me permita acceder al “ser”. Así, mediante una analítica existencial, Heidegger describe las estructuras ontológicas entre las cuales se encuentran la disposición afectiva y el comprender²²³.

Heidegger inicia la descripción ontológico-existencial de la disposición afectiva afirmando que “lo que en el orden ontológico designamos con el término de disposición

²²¹ Cf. *Ibidem.*, p. 94.

²²² Cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp. 34-42, §4.

²²³ Cf. *Ibidem.*, pp. 155-188, § 28.

afectiva [*Befindlichkeit*] es ónticamente lo más conocido: el estado de ánimo, el temple anímico”²²⁴.

La disposición afectiva es un modo de ser del *Dasein* que lo pone en apertura al mundo. La disposición afectiva no da cuenta ni de dónde viene ni a dónde va el *Dasein*, sino simplemente manifiesta que él “es”, es decir, que se encuentra ahí, que se encuentra arrojado. Precisamente la variación de los estados de ánimos concretos o los diferentes comportamientos psicológicos de cerrazón o comunicación confirman el estatuto ontológico de este constitutivo existencial.

El comprender que es cooriginario con la disposición afectiva es otra estructura existencial que pone al *Dasein* en apertura al mundo, y lo pone en apertura afectiva como un ser de posibilidades. Decir que el *Dasein* es poder-ser, significa que es un ser en proyecto, un ser con múltiples posibilidades futuras de realización. Ahora bien, independientemente que el *Dasein* en el orden fáctico decida o no, algo específico, esto no afecta el carácter ontológico del comprender como proyecto. Heidegger lo expresa de la siguiente forma:

“El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el *Dasein* organizará su ser, sino que, en cuanto *Dasein*, el *Dasein* ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe. El *Dasein*, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades”²²⁵.

A partir del comprender se origina la interpretación (*Auslegung*). La interpretación es el desarrollo o despliegue del comprender. De esta manera, si el comprender del *Dasein* consiste en su ser abierto a múltiples posibilidades, entonces la interpretación es la realización fáctica de dichas posibilidades. La interpretación no tiene aquí un sentido epistemológico o filológico, sino ontológico. Ricoeur lo aclara muy bien cuando dice: “antes de la exégesis de los textos, se encuentra la exégesis de las cosas”²²⁶. La interpretación es pues, el manejo cotidiano de los objetos (de “lo a la mano” en expresión de Heidegger), es hacerse cargo de ellos, utilizarlos. Ahora bien, la comprensión al desplegarse en la interpretación, supone necesariamente que el *Dasein* tiene una visión previa que le capacita, que le permite conocer el “para qué” del útil, de esta manera “...la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente por una determinada conceptualidad ella se funda en una manera de entender previa

²²⁴ Cf. *Ibidem.*, pp. 158, § 28.

²²⁵ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 169, § 30.

²²⁶ Paul Ricoeur, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 102.

[*Vorgrift*]]”²²⁷. Ahora bien, a toda comprensión desplegada en la interpretación que supone siempre y necesariamente una precomprensión cotidiana con los objetos, se le denomina “círculo hermenéutico”.

Heidegger, después de tematizar las estructuras ontológicas del *Dasein* (la disposición afectiva, y la comprensión), apunta algunas consideraciones para la interpretación filológica. Sostiene que si la comprensión-interpretación en su dimensión ontológica tiene como fundamento una precomprensión (círculo hermenéutico), entonces lo mismo pasa a nivel de la interpretación epistemológica. Sin embargo aquí surge un problema, ya que si la interpretación filológica aspira a un estatuto científico, ¿cómo se logrará esto si se afirma que necesariamente se ha de partir de una “visión previa”? ¿no se cae en un círculo vicioso? Ante estas objeciones el filósofo alemán contesta:

“Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar de forma correcta. Este círculo del comprender [...] es la expresión de la estructura existencial de prioridad del *Dasein* mismo. No se le debe rebajar a la condición de un círculo vicioso [...] En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en [...] asegurarse el carácter científico del tema”²²⁸.

De esta manera, tanto la constitución ontológica del *Dasein* como todo quehacer epistemológico se encuentran insertos en el círculo hermenéutico. Este círculo se transforma en la condición de posibilidad de todo conocer.

Para finalizar, es conveniente exponer cuál es la concepción que tiene Heidegger de la hermenéutica. En primer lugar se puede afirmar que es la interpretación del ser del *Dasein* que permite la elaboración de una analítica existencial. En segundo lugar significa la interpretación de todo ente que no sea el *Dasein*, y en tercer lugar es la interpretación del “ser” en cuanto tal. Heidegger aclara que únicamente se puede entender la hermenéutica en un sentido derivado como la “metodología propia de las ciencias históricas del espíritu”²²⁹.

Frente a esta hermenéutica ontológica, Ricoeur realiza un balance de sus aportaciones. Por una parte, en Heidegger –afirma el filósofo francés– el movimiento de “desregionalización y de “ontologización” de la hermenéutica coinciden ya que el movimiento de universalización se radicaliza hasta el punto de convertirse en una

²²⁷ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 174, § 32.

²²⁸ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 176, § 32.

²²⁹ *Ibidem.*, p. 60, § 7.

ontología fundamental. Por este mismo movimiento, la división entre explicar y comprender queda superada y ahora sólo son modos de conocer derivados de una dimensión ontológica. Por otra parte, el concepto del *Dasein* permite superar tanto el carácter epistemológico del sujeto, como la fundamentación psicológica de la hermenéutica, ya que ahora el *Dasein* no es un sujeto que está frente a un objeto de conocimiento (superación epistemológica); es más bien un ser que está en el “ser” y éste se manifiesta en aquel. El *Dasein* es un ser cuya estructura existencial está integrada primeramente por el estado afectivo y que por este estado se sabe arrojado. El conocer teórico es nuevamente algo derivado. Finalmente, mientras que para Dilthey la comprensión consiste en la posibilidad que un sujeto tiene de empatizar con la vida psíquica del otro, Heidegger sostiene que el *Dasein* es ante todo “ser-en-el mundo” (superación psicológica). La comprensión –como ya se expuso– es entendida como la posibilidad de ser en el mundo²³⁰. Con todo, Ricoeur considera que el proyecto filosófico de Heidegger está inconcluso. Heidegger elimina la separación entre explicar y comprender al ponerlos como modos de conocimiento derivados de una ontología fundamental. Sin embargo, el problema –para Ricoeur– es que no construye las relaciones entre el nivel ontológico y el epistemológico. Heidegger supera el problema de la primacía de un conocimiento respecto a otro (la explicación sobre la comprensión), pero no explica la relación que existe entre estos modos de conocer, ni tampoco profundiza las relaciones entre la dimensión ontológica y la epistemológica. Precisamente a partir de esta situación de la hermenéutica ontológica de Heidegger, Hans-Georg Gadamer desarrollará su hermenéutica filosófica.

Gadamer elabora una hermenéutica con un alcance fundante y universal a partir de la ontología hermenéutica de Heidegger. De hecho se puede decir que toda su labor filosófica se concentra en contestar la siguiente pregunta ¿en qué consiste la experiencia humana del comprender?²³¹ A simple vista podría pensarse que esta pregunta está dirigida para consolidar el estatuto metodológico de las ciencias del espíritu. Nada más alejado de la intención de Gadamer²³². Esta pregunta es anterior a una metodología

²³⁰

Cf. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, pp. 98-100.

²³¹

Cf. Manuel Maceiras Fafián, *Metamorfosis del lenguaje*, p. 13. Manuel Maceiras propone que el hilo conductor de la filosofía de Gadamer es el concepto de experiencia hermenéutica, el cual lo va desarrollando a lo largo de su producción filosófica.

²³²

Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, 10ª. ed., trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2003 (Col. Hermeneia). p. 10.

propia de las ciencias del espíritu y por ende, anterior también a la metodología de las ciencias de la naturaleza. La pregunta por la experiencia humana del comprender es anterior a ambas metodologías porque su punto de partida es el círculo ontológico-hermenéutico que ya había propuesto Heidegger y que consiste en que toda experiencia humana del comprender parte de una comprensión previa, la cual a su vez está enraizada en la realidad histórica (copertenencia con el mundo). Por ello, tanto los conocimientos de las ciencias de la naturaleza, como los conocimientos de las ciencias del espíritu se encuentran inmersos en este círculo. Ahora bien, si la experiencia de la comprensión es común a ambos tipos de conocimientos, también lo será la experiencia de la verdad. Las ciencias del espíritu, así como la filosofía, el arte, la historia “...son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica”²³³.

Pues bien, los ámbitos en los que el filósofo de Heidelberg explora la verdad de la experiencia humana del comprender son: la estética, la historia y el lenguaje. Dicha investigación se encuentra principalmente plasmada en su obra *Verdad y Método* (1960) y a partir de este texto se expondrán algunos conceptos fundamentales del comprender humano.

Como ya se dijo anteriormente, el punto de partida consiste en que toda comprensión posee una precomprensión (círculo hermenéutico). Esta precomprensión es, en todo caso, el conjunto de prejuicios que posee el intérprete para realizar dicha experiencia. Sin embargo, el término prejuicio no tiene aquí una connotación negativa, de idea falsa o errónea, sino que más bien, es la condición de posibilidad de toda experiencia hermenéutica. El sujeto que comprende a partir de prejuicios se haya situado históricamente, por lo que su comprensión siempre será finita, siempre se hará desde una perspectiva. A esta situación de finitud histórica en la que se encuentra la conciencia, Gadamer le da el nombre de historia efectual. Este principio es de suma importancia pues constituye un elemento de crítica frente al pretendido objetivismo de la ciencia. Para Gadamer “[...] el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento [...] se impone allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad”²³⁴.

Otro elemento que forma parte de la experiencia hermenéutica del sujeto es la tradición. Ella se entiende como el conjunto de valores y creencias, que se conservan a

²³³ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 24.

²³⁴ Cf. *Ibidem.*, p. 371.

lo largo del tiempo y que conforman una sociedad o cultura. La tradición, además de determinar los prejuicios del individuo, influye también sobre su acción y su comportamiento²³⁵. El individuo con estos elementos que lo constituyen como intérprete, se dirige hacia aquello que desea comprender. Lo que busca comprender no le es totalmente extraño (si así fuera, no sería objeto de su comprensión), ni totalmente familiar; es un punto intermedio que exige un ejercicio hermenéutico, “la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica”²³⁶.

Las palabras anteriores de Gadamer presentan dos conceptos básicos: la distancia histórica en el tiempo y la pertenencia. El primer concepto lejos de ser un impedimento para la comprensión es una condición de posibilidad, pues la ausencia de nexos con el fenómeno puede generalmente permitir una visión objetiva de él. El segundo concepto remite a la experiencia directa y vivencial del hecho. Es el elemento subjetivo de la comprensión del intérprete. Por ello es que Gadamer sostiene que esta tensión entre ambas realidades se convierte en el lugar del quehacer hermenéutico. A partir de estos conceptos se llega a otro de suma importancia: la fusión de horizontes. Esta noción consiste en que el sujeto, a partir de la conciencia y vivencia sobre su situación histórica limitada (historia-efectual) y debido a la distancia temporal, se desplaza hacia al acontecimiento histórico que se encuentra en un contexto u horizonte distinto para comprenderlo. Este desplazamiento no tiene ninguna connotación psicológica de la hermenéutica romántica, en el sentido que el intérprete realice un encuentro empático con el sujeto creador y lo llegue a conocer mejor que el autor se conocía a sí mismo. La fusión de horizontes [*Horizontverschmelzung*], tiene en el contexto gadameriano el significado de una confrontación, en donde el intérprete reconoce la alteridad de la obra al estar en un horizonte diverso al suyo y se abre a su escucha, para propiciar de forma progresiva una nueva comprensión²³⁷.

Ahora bien, si esta experiencia hermenéutica se traslada al ámbito del lenguaje, las consecuencias son muy importantes. Para Gadamer, el lenguaje es la matriz en donde la conciencia se forma y se constituye. Decir lenguaje, significa decir diálogo, entendido como un constante dinamismo de pregunta y respuesta, mediante el cual se

²³⁵ Cf. *Ibidem.*, p. 348.

²³⁶ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 365.

²³⁷ Cf. Manuel Maceiras Fafián, *Metamorfosis del lenguaje*, p. 224.

accede a una mayor comprensión de la obra o del otro (nótese la continuidad y paralelismo entre fusión de horizontes y diálogo). El diálogo como dinamismo de pregunta y respuesta se distingue completamente del enunciado, pues éste intenta fijar la realidad y decir que es sólo de una manera determinada. En todo caso, el enunciado o proposición es el instrumento ideal de la metodología científica, la cual pretende enunciar la realidad de manera unívoca. Lo que la proposición fija y estabiliza, el diálogo lo dinamiza.

En resumen y para terminar se puede afirmar que en la obra de Gadamer existe una coherencia interna. Lo que el concepto de juego es en el ámbito estético y la fusión de horizontes en el ámbito histórico, lo es el diálogo en el ámbito del lenguaje. Todos ellos muestran el carácter dinámico, abierto, crítico e inacabado de la experiencia humana del comprender. Junto a esto, deja en claro la primacía del objeto sobre el sujeto, ya que para Gadamer el juego es el que juega con el jugador, la tradición, es la que constituye a la conciencia, y el diálogo el que forma al intérprete. Gadamer prosigue de esta manera la labor iniciada por Heidegger: eliminar el fundamento psicológico que Dilthey le había dado a la hermenéutica.

La postura de Ricoeur frente a la propuesta hermenéutica de Gadamer es en general de una recepción crítica. Conceptos básicos como la precomprensión, la pertenencia a la tradición, la distancia en el tiempo, la conciencia de historia efectual, le sirven como punto de partida para su reflexión hermenéutica²³⁸. Ricoeur observa que la propuesta de Gadamer, al igual que la de Heidegger, se caracteriza por un movimiento de desregionalización y ontologización, y cuya orientación está dirigida al modo de ser de la comprensión humana. Finalmente Ricoeur critica en el pensamiento gadameriano la falta de una metodología específica para la realización del quehacer hermenéutico. Sin embargo, este nunca fue el objetivo de la hermenéutica de Gadamer.

La exposición a grandes rasgos del conflicto entre la explicación y la comprensión en la tradición hermenéutica, nos permitirá exponer cual es la posición de Ricoeur frente a esta cuestión. Para hacer frente a este problema, el filósofo francés se apoya, por una parte, en algunos conceptos de Heidegger y Gadamer y, por otra, utiliza las teorías clásicas del lenguaje, así como los aportes del estructuralismo de Lévi-Strauss y de las teorías lingüísticas de Greimas y Peirce²³⁹. De esta forma, a la vez que se integra en la problemática planteada por la tradición hermenéutica alemana, establece

²³⁸ Cf. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, pp. 109-111.

²³⁹ Cf. Manuel Maceiras Fafián, *Metamorfosis del lenguaje*, pp. 232-233.

un diálogo con los aportes lingüísticos contemporáneos, lo que le permite dar un tratamiento creativo al problema. Es importante mencionar que, en este momento de su desarrollo filosófico, la categoría central ya no será el símbolo sino el texto. Y es a través de esta mediación como abordará el problema de la explicación y de la comprensión. Esto se pone de manifiesto cuando Ricoeur en su obra *Du texte a l'action*, no duda en definir a la hermenéutica como “la teoría de las operaciones de la comprensión en sus relaciones con la interpretación de los textos”²⁴⁰.

3.2 Mediaciones privilegiadas del quehacer hermenéutico

La cita con la que se concluyó el apartado anterior, nos sirve de introducción para abordar la posición de Ricoeur respecto al problema de la explicación y comprensión, tomando como categoría central el texto. Este paso del símbolo al texto, no significa una ruptura en la propuesta de Ricoeur, sino una ampliación de la cuestión, ya que el texto en cuanto “fenómeno o cosa en sí” asume en su estructura narrativa al símbolo. Esta manera de proceder por grados de complejidad, ya la hemos encontrado con anterioridad en los símbolos de primer y segundo grado.

En el presente apartado los aspectos que se desarrollarán en torno a la noción de texto son: las categorías hermenéuticas que se articulan en él, las operaciones fundamentales que generan el discurso escrito y la relación dialéctica que se da entre la explicación y comprensión en el discurso escrito. Ahora bien, para abordar estos puntos, antes es necesario analizar y reflexionar una instancia teórica que sirve de transición entre el símbolo y el texto y que posibilita el paso de la hermenéutica simbólica a la hermenéutica textual: la metáfora.

3.2.1 La transición del símbolo al texto: la metáfora²⁴¹

La reflexión sistemática que Ricoeur desarrolla sobre la metáfora se encuentra plasmada en los ocho estudios que componen *La Métaphore vive* (1975). Un análisis de las tesis más importantes de esta obra, nos permite sustentar que la metáfora, y más específicamente el enunciado metafórico, sirve de enlace y transición entre el símbolo y

²⁴⁰ Paul Ricoeur, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 83.

²⁴¹ Cf. A. Federico Adaya L., “La metáfora y el concepto” en Fernanda Henriques, *A Filosofía de Paul Ricoeur. Temas e percursos*, pp. 307-316; y A. Federico Adaya L., “Metáfora y vida. Metáfora viva”, en José Lasaga et al, *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después. Anexos. Comunicaciones*, p.280 y ss. En ambos artículos se desarrolla, con ligeras variaciones, una comparación de la teoría metafórica de Ricoeur con la de Ortega y Gasset. El análisis de los rasgos esenciales de la metáfora que aquí se presentan están tomados de ambos artículos.

el texto; y por ende entre el paso de una hermenéutica simbólica a una hermenéutica textual.

En la introducción de la obra, Ricoeur explica su estructura así como la dinámica que se establece entre los ocho estudios:

“Cada uno de estos estudios desarrolla un punto de vista determinado y constituye una parte total. Al mismo tiempo, cada uno es el segmento de un único itinerario que comienza por la retórica clásica, atraviesa la semiótica y la semántica, para alcanzar finalmente la hermenéutica. La progresión de una disciplina a la otra sigue a aquella de las entidades lingüísticas correspondientes: la palabra, la frase y después el discurso”²⁴².

El estudio de la metáfora se hace desde tres puntos de vista diferentes. En los dos primeros estudios, la metáfora se aborda desde la retórica clásica (Aristóteles y la retórica francesa del siglo XIX), que la estudia desde la perspectiva de la palabra, es decir como una “denominación desviante”. Los tres estudios siguientes tratan la metáfora a partir de la semiótica y la semántica y en ellos se realiza el paso desde la noción de la teoría de la metáfora-palabra, hasta la teoría de la metáfora-enunciado. De estos estudios, el tercero es la clave para entender el paso de una teoría a la otra, debido a que en un primer momento opone ambas teorías para luego mostrar cómo la teoría de la metáfora-palabra puede ser incluida en una teoría de mayor extensión. El estudio sexto prepara la transición desde el punto de vista semántico al hermenéutico. Para ello la categoría central que se utiliza es la semejanza. El estudio séptimo estudia la metáfora desde la perspectiva hermenéutica, es decir la metáfora-enunciado se considera dentro de la dimensión del discurso. En este estudio la atención se centra en la función de la metáfora para “redescribir” la realidad. De esta manera, la metáfora “[...] se presenta entonces como una estrategia del discurso que, preservando y desarrollando la potencia creadora del lenguaje, preserva y desarrolla el poder *heurístico* desplegado por la *ficción*”²⁴³. Finalmente el estudio octavo aborda el problema de la relación entre la metáfora y el discurso filosófico, analizando los límites entre el discurso poético y el discurso filosófico, y a partir de aquí, se plantea la cuestión de la verdad metafórica.

Sobre la base de esta exposición general de la obra, se desarrollarán a continuación algunos de los rasgos más sobresalientes de la teoría de la metáfora.

Para Ricoeur, un primer rasgo esencial de la metáfora es que se debe considerar desde la perspectiva del enunciado y no sólo de la palabra. Para desarrollar esta noción,

²⁴² Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p.7.

²⁴³ *Ibidem.*, p. 10.

el filósofo francés sostiene un diálogo con la gramática lógica de Max Black, la crítica literaria de Monroe Beardsley y la semiótica de Benveniste. Ricoeur, tomando como punto de partida a este último autor, sostiene que el enunciado metafórico es “[...] un todo que no se reduce a la suma de sus partes; [y] el sentido inherente de ese todo se haya repartido sobre el conjunto de sus constituyentes”²⁴⁴. Por ello, la palabra sólo tiene sentido en la medida que pertenece y se relaciona con los elementos de la oración. Considerando la metáfora desde esta perspectiva de relación con el enunciado, se desata entonces un proceso de interacción de campos semánticos o de contextos diversos que revelan sentidos latentes²⁴⁵.

El segundo rasgo fundamental es el de la semejanza. Para ello Ricoeur propone el siguiente enunciado: “la naturaleza es un templo [de] pilares vivientes”, en esta oración, los conceptos de naturaleza y templo no pertenecen al mismo campo semántico, se encuentran alejados entre sí. Pero al aproximarlos gracias a cierta semejanza, ambos términos entendidos en su significación literal producen una contradicción, que origina un nuevo sentido²⁴⁶.

La tercera característica es que el enunciado metafórico posee una dimensión ontológica²⁴⁷. Para hablar de la dimensión ontológica, Ricoeur utiliza el concepto de “referencia desdoblada”. Éste consiste en que el enunciado metafórico²⁴⁸ en su significación ordinaria o descriptiva se autodestruye, por lo que es necesario realizar una , una puesta entre paréntesis de este primer sentido, para liberar uno nuevo que permita captar de manera diversa la realidad. Esta nueva percepción se funda en el modo afectivo como el sujeto se relaciona con las cosas. La dimensión afectiva de relacionarse con la realidad, lejos de debilitar la dimensión ontológica de la metáfora,

²⁴⁴ Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, p. 90. La cita que aquí se presenta, Ricoeur la toma de la obra de E. Benveniste, titulada *Problemas de lingüística general*.

²⁴⁵ Cf. *Ibidem.*, pp. 88-128.

²⁴⁶ Cf. *Ibidem.*, p. 246. En palabras de Monroe Beardsley significa que el enunciado metafórico permite que una oración que en un primer momento se destruye por ser autocontradictoria, en una segunda instancia y por esta misma cualidad se convierte en un enunciado significativo.

²⁴⁷ Cf. *Ibidem.*, pp. 279-288. Esta afirmación se opone a las tesis sostenidas por Jakobson, Northrop Frye y el positivismo en general, quienes sostiene que el lenguaje poético y literario no tiene referencia con la realidad, sino sólo tienen sentido al interior del propio discurso.

²⁴⁸ Cf. *Ibidem.*, pp. 288-310. Ricoeur utiliza también el término de universo metafórico, por el que entiende las interconexiones que se establecen entre los enunciados metafóricos dentro del discurso poético o literario, el cual se constituye en una unidad completa de sentido. Para la formulación del concepto de referencia así como la de la noción de universo metafórico, Ricoeur se apoya en las formulaciones de Frege, Nelson Goodman y Max Black.

pone de manifiesto una relación prejudicativa de estar en el mundo²⁴⁹. La redescrición de la realidad a través del enunciado metafórico suscita un nuevo mundo que puede revelar las posibilidades más propias e íntimas del ser humano y “es esta innovación de sentido que constituye la metáfora viva”²⁵⁰.

La cuarta característica es la dimensión de verdad. Esta dimensión se funda en el carácter dialéctico del enunciado metafórico y que se expresa de diversas maneras. La primera es la tensión entre el sujeto primario y el resto de elementos de la oración que lo modifican. La segunda es la tensión entre el sentido literal que conduce a una referencia primera y la nueva significación semántica que desemboca en una nueva referencia de la realidad. A estas dos tensiones es necesario agregar una más, en donde se sintetizan las anteriores: la tensión del verbo metafórico. En la metáfora, el verbo, además de tener una función relacional entre el sujeto y predicado, y de posibilitar una segunda referencia, posee una tensión más íntima que consiste en afirmar a la vez que algo es y no es. Así por ejemplo, la metáfora “la naturaleza es un templo [de] pilares vivientes”, vista desde el lenguaje ordinario, implica decir que “la naturaleza no es un templo”. Sin embargo, la puesta entre paréntesis de este sentido y su referencia, crean una nueva significación semántica y también una redescrición de la realidad en donde “la naturaleza si es un templo”. Ricoeur concluye que la naturaleza tensional del verbo metafórico debe explicitarse mediante la expresión “ser-como”²⁵¹.

A partir de esta serie de tensiones, surge la interrogante de cuál es la intención última del enunciado metafórico²⁵². A este problema Ricoeur, tomando unas palabras de Aristóteles, contesta “significar las cosas en acto”²⁵³. Esta respuesta breve en extensión es profunda en contenido. Significar las cosas en acto, quiere decir que “el ser-dicho se funda en el ser”. ¿Qué significa esta frase? Las nociones aristotélicas de acto y potencia nos remiten a la explicación del ser en movimiento. Significar las cosas en acto, es mostrar la realidad en su génesis y dinamismo a través del lenguaje poético o “ser-dicho”. De esta forma, la verdad de la metáfora no sólo consiste en la redescrición de la realidad, sino que esta descripción de segundo rango revela la realidad de manera actuante. Y esto es lo que hace que una metáfora sea viva.

²⁴⁹ Cf. *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, L'homme faillible* p. 105. La dimensión ontológica de la dimensión afectiva no sólo se apoya en la descripción fenomenológica que Heidegger realiza del *Dasein*, sino también en su propia reflexión filosófica.

²⁵⁰ Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, p.289.

²⁵¹ Cf. Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, p. 312.

²⁵² Cf. *Ibidem.*, p. 312, p. 388. A juicio personal este es el significado de la cuestión que Ricoeur plantea bajo la forma: “¿Qué quiere decir para la metáfora viva ‘poner ante los ojos?’”

²⁵³ Cf. *Ibidem.*, p. 389.

A partir de lo expuesto, estamos en condiciones de realizar un ejercicio de síntesis que muestre cómo la teoría de la metáfora sirve de transición entre el símbolo y el texto.

Por una parte es importante decir que el símbolo y la metáfora considerados desde el punto de vista semiótico-formal tienen aspectos comunes. En primer lugar en ambos existe una relación de un sentido primero a un sentido segundo. En el símbolo, esta relación puede ser por analogía, mientras que en la metáfora se establece mediante una desviación de la significación literal. Como consecuencia de esta relación de sentido a sentido, tanto en el símbolo como en la metáfora se da una superación o puesta entre paréntesis de la realidad ordinaria. En segundo lugar, símbolo y metáfora guardan una relación con la realidad, es decir, tienen una referencia ontológica y son capaces de mostrarla en su complejidad, ya sea en el caso del símbolo por la propiedad de sobredeterminación, o en el de la metáfora por su carácter de desviación. Un último rasgo común entre el símbolo y la metáfora es la relación que tienen con el concepto y en suma con la reflexión filosófica. El símbolo y la metáfora en tanto expresiones lingüísticas movilizan el trabajo del concepto. Entre el concepto y el símbolo hay una tensión productiva debido a la univocidad del primero frente a la equivocidad del segundo. Respecto a la relación entre concepto y metáfora se puede decir que, mientras el concepto busca clarificar la realidad a través de aprehensión de lo general; la metáfora retiene lo concreto y dinámico de la realidad, al tiempo que recrea el mundo a través de la ficción.

Ahora bien aunque el símbolo y la metáfora desde la dimensión de la palabra poseen una autonomía de significación, lo anterior no se opone a que puedan ser considerados desde la perspectiva semántica y textual. Esto se aprecia de manera implícita en el símbolo, cuando se habla de la mancha, el pecado y la culpa, los cuales se encuentran insertos en los relatos míticos y en donde adquieren una significación más plena. En cuanto a la metáfora, el estudio que desarrolla Ricoeur, nos permite comprender que la perspectiva semántica asume la dimensión de la palabra, al insertarla en la dinámica de la oración a través de la interacción de campos semánticos.

De esta forma, la teoría del enunciado metafórico asume en su estructura la dimensión de la palabra, insertándola en una interacción de significados más amplios, y a través del concepto de “innovación semántica”, establece una relación de apertura con una estructura de mayor complejidad que es el texto. Lo anterior se expresa claramente en la introducción de la obra *Temps et récit I*, donde Ricoeur habla de la relación entre

metáfora y relato, y sostiene que ambas expresiones literarias se caracteriza por producir una “innovación semántica”. En la metáfora esto es posible gracias a una atribución impertinente respecto a la significación literal; que provoca una nueva significación del enunciado entero. En el caso del relato, la innovación semántica se da gracias a la construcción de la trama: “por la virtud de la trama, los fines, las causas, los azares, son unidos bajo la unidad temporal de una acción total y completa. Es esta *síntesis de lo heterogéneo* que aproxima el relato a la metáfora”²⁵⁴. Profundizando más este aspecto se aprecia que en el caso de la metáfora, la impertinencia semántica o error calculado, permite descubrir una semejanza entre dos términos que aparecen, en un principio, alejados entre sí. Por su parte el relato, a través del desarrollo de la trama, unifica la diversidad de elementos dándoles coherencia y unidad. En la base de ambos procesos se encuentra la imaginación productiva o como sostiene Ricoeur, “el esquematismo que es la matriz signifiante”²⁵⁵.

La relación entre metáfora y relato no se limita a este aspecto. La comprensión de la realidad que proporcionan ambas expresiones lingüísticas, supera una racionalidad propia de la semántica estructural que se centra en la combinación de elementos lingüísticos. La comprensión en la metáfora consiste en el dinamismo que supone “significar la cosas en acto”, es decir en el paso de la impertinencia semántica a la innovación semántica. Por su parte, en el relato, la comprensión se centra en la operación de síntesis que unifica en una acción coherente y completa, la diversidad de circunstancias, medios y fines que lo integran. Este proceso de comprensión nos conduce a una de las tesis fundamentales del pensamiento de Ricoeur: la dimensión referencial del lenguaje poético. Para Ricoeur la metáfora y el relato, poseen un carácter referencial con la realidad, que a pesar de no ser de carácter ordinario y directo como el lenguaje descriptivo, permiten descubrir la realidad de otra manera. Así por ejemplo a través de la redesccripción metafórica, se ponen en relieve valores sensoriales, patéticos, estéticos y axiológicos que hacen del mundo un espacio habitable. Por su parte la innovación semántica del relato, que se da a través de la *mimesis*, se caracteriza por destacar los valores de la acción humana, así como la de la experiencia de la temporalidad²⁵⁶. Este último aspecto es precisamente el hilo conductor de la trilogía

²⁵⁴ Paul Ricoeur, *Temps et récit I. Le cercle entre récit et temporalité*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, pp. 9-10.

²⁵⁵ *Ibidem.*, pp. 9-10.

²⁵⁶ Cf. *Ibidem.*, p. 12.

Temps et récit, y en donde se hace patente cómo la vivencia del tiempo puede ser refigurada de múltiples maneras gracias a la ficción que se plasma en el relato.

La reflexión realizada hasta aquí, nos permite comprender como la metáfora sirve de puente conceptual entre el símbolo y el texto; y gracias a ello, permite el paso de una hermenéutica simbólica a una hermenéutica centrada en el discurso escrito. Y dado que el texto se convierte en el “fenómeno” central, a continuación pasaremos a analizarlo.

3.2.2 El texto o discurso escrito como “fenómeno” de interpretación²⁵⁷

Para Ricoeur el texto ocupa un lugar central en su pensamiento pues en él se articulan de manera concreta las categorías hermenéuticas fundamentales. Al respecto sostiene:

“El texto es, para mí, mucho más que un caso particular de comunicación interhumana, es el paradigma de la distanciación en la comunicación; a este título revela un carácter fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana, a saber que ella es una comunicación en y por la distancia”²⁵⁸.

Ricoeur elabora su teoría hermenéutica del texto, a partir del diálogo con la teoría lingüística de Emile Benveniste y su confrontación crítica, con la propuesta lingüística del estructuralismo. Teniendo en cuenta estos dos frentes, Ricoeur considera en un primer momento al texto como un discurso escrito²⁵⁹. Para comprender la sencillez de esta afirmación, es preciso entender qué es el discurso.

Ricoeur sostiene que el discurso es el acontecimiento del lenguaje. El término acontecimiento significa que el lenguaje, entendido aquí como el sistema de signos que constituyen un código, es realizado temporalmente en el presente²⁶⁰. Esta realización adquiere una concreción especial, pues en el discurso “alguien dice algo a alguien sobre algo según reglas”²⁶¹. Así el discurso actualiza el lenguaje, porque posee una “intencionalidad significativa” que se manifiesta.

²⁵⁷ Durante la década de los 60, el concepto central en la hermenéutica de Paul Ricoeur es el símbolo y, es en la década de los años 70 cuando se da esta transición progresiva al texto pasando por la metáfora.

²⁵⁸ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 114.

²⁵⁹ *Ibidem.*, p. 154.

²⁶⁰ *Ibidem.*, p. 116.

²⁶¹ Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995 (Col. Philosophie).

A partir de esta noción Ricoeur distingue entre discurso oral o palabra y discurso escrito o texto. Las diferencias entre ambos permiten captar la necesidad de una interpretación textual. Un primer rasgo del discurso oral consiste en que se realiza en el tiempo presente y la actualización del lenguaje se caracteriza por su fugacidad. El discurso escrito, al estar fijado, posee un carácter de permanencia. La siguiente diferencia es que mientras en el discurso oral el locutor e interlocutor mantienen una relación cara a cara que permite explicitar aquello que el primero dice al segundo, en el discurso escrito desaparece la relación entre el autor y los destinatarios originales. Así el texto adquiere una autonomía propia. La intención del autor da paso a la significación propia del texto y los destinatarios originales son sustituidos por un público potencialmente abierto. El significado del texto está disponible para aquel que sepa leerlo. El texto exige una teoría y práctica de la lectura que sustituye la relación dialógica entre interlocutores. En cuanto a la situación vital o contexto original en el que apareció el texto, ha desaparecido. No obstante aunque el mundo en el que apareció no existe más, el texto lleva las huellas de su origen y además sobrevive y se prolonga más allá de su contexto. Gracias a ello, el texto tiene la posibilidad de encontrarse en diversos contextos socioculturales que exigen una relectura y en consecuencia, el texto tiene la potencialidad de desplegar delante del lector un horizonte de sentido que es preciso interpretar²⁶².

Por estas diferencias y por los rasgos específicos del texto como discurso escrito, se requiere tener en cuenta algunos rasgos esenciales para su comprensión.

El primero es considerar el discurso escrito como obra. Esto significa que el discurso escrito es una totalidad finita con un sentido completo, y que se construye a partir de la unidad básica que es la oración o frase. Como totalidad de sentido completo posee una estructura lingüística definida. Se ordena de acuerdo a ciertas formas de codificación que se denominan géneros literarios. Posee una configuración única que la asimila a un individuo y que recibe el nombre de estilo²⁶³.

El segundo es la dialéctica de la palabra y la escritura. Este aspecto tiene la finalidad de captar la tensión dinámica que existe entre palabra y escritura, y que se concreta en dos aspectos. El primer aspecto consiste en los cambios que acontecen al pasar del discurso oral al escrito y que ya se han desarrollado anteriormente²⁶⁴. El

²⁶² Cf. Paul Ricoeur, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, pp.155-159.

²⁶³ Cf. *Ibidem.*, pp.120-123.

²⁶⁴ Cf. *Ibidem.*, pp. 124-125.

segundo se refiere a las interacciones que hay entre palabra y escritura. El origen del texto se puede fundar en un discurso oral, pero a su vez el discurso escrito consolida el discurso oral y se convierte en la base de su desarrollo posterior. En otras ocasiones el texto al entrar en contacto con los lectores puede verse enriquecido o transformado por la oralidad que se desarrolla a su alrededor²⁶⁵.

El tercer rasgo, Ricoeur lo denomina “el mundo del texto”. Con este concepto, el filósofo francés se posiciona frente a sus diversos interlocutores. En primer lugar se aparta tanto de la hermenéutica romántica que busca conocer la intención del autor, así como del estructuralismo, que sostiene que el texto es una unidad inmanente de sentido sin ninguna referencia con el mundo. En segundo lugar, sigue la orientación fenomenológica tanto de Heidegger como Gadamer de ir a “las cosas mismas”, y que este último denomina “la cosa del texto”. Ricoeur le llamará el mundo del texto²⁶⁶. El mundo del texto consiste en el horizonte de sentido que posee la obra y que a través de la comprensión se despliega frente al lector. Este horizonte de sentido, especialmente en los textos literarios y poéticos tiene la capacidad de hacer una sobre la realidad ordinaria para revelar una significación de segundo grado a través de la ficción. En consecuencia el mundo del texto puede mostrar la realidad transformada revelando las posibilidades más propias del ser humano. A este respecto Ricoeur sostiene:

“Las nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo son abiertas en la realidad cotidiana, ficción y poesía se dirigen al ser, no más bajo la modalidad del ser-dado, sino bajo la modalidad del poder-ser. Por eso mismo la realidad cotidiana es metamorfoseada a favor de lo que podría llamarse las variaciones imaginativas que la literatura opera sobre lo real”²⁶⁷.

El cuarto y último rasgo es el acto de comprenderse delante de la obra. La comprensión que el lector hace de sí mismo a través del texto corresponde con uno de los momentos de la hermenéutica clásica: la aplicación. Este último momento es fundamental pues es donde el lector se apropia del horizonte de sentido que despliega el texto para comprenderse mejor a sí mismo. Con la apropiación, la intencionalidad del discurso escrito se completa, pues el discurso es “algo que está dirigido a alguien”. La apropiación es una acción eminentemente subjetiva, pero no por ello arbitraria. El momento de apropiación exige primero un proceso objetivo de explicación, que

²⁶⁵ Cf. *Ibidem.*, pp. 138-140.

²⁶⁶ Cf. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, pp. 125-128. El concepto “mundo del texto” se desarrolla a partir de tres nociones básicas: la autonomía del texto, los conceptos de sentido y el de referencia expuestos por Frege.

²⁶⁷ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 128.

proporciona, por ejemplo, el análisis estructural, y después se despliega la potencialidad semántica de la obra a través de la noción del mundo del texto. Finalmente en la comprensión de sí, el sujeto no proyecta sus propios prejuicios (en sentido negativo) sobre el texto, sino al contrario se deja interpelar por “la cosa del texto”. En la hermenéutica, el sujeto no es el *Cogito* de la tradición moderna, que se conoce de forma inmediata por la reflexión, tampoco es la instancia constituyente de la realidad. En la hermenéutica el *Cogito* se deja interpelar por el sentido que proviene del texto. Ahora bien, así como en la noción de mundo del texto la realidad se transforma al poner entre paréntesis la realidad ordinaria, en el sujeto sucede lo mismo al apropiarse del horizonte de sentido que muestra el texto. Ricoeur lo expresa de la siguiente manera:

“si la ficción es una dimensión fundamental de la referencia del texto, ella no es menos una dimensión fundamental de la subjetividad del lector [...] La lectura me introduce en las variaciones imaginativas del *ego*. La metamorfosis del mundo, según el juego, es también la metamorfosis lúdica del *ego*”²⁶⁸.

A partir de la exposición de los rasgos esenciales del texto: el texto como obra, la dialéctica del texto y la palabra, el mundo del texto, la comprensión de sí delante de la obra; podemos exponer la posición de Ricoeur frente al problema de la explicación y la comprensión.

El texto entendido como obra es una totalidad finita y acabada. Sin embargo, al considerarla como realidad autónoma e independiente de su autor, está abierta a nuevas interpretaciones gracias a la relación que se da entre el texto y la palabra, así como a la relación entre el discurso escrito y el lector. Además, en el texto la vinculación con el mundo se encuentra suspendida, ya que su contexto original ha dejado de existir, con lo cual se requiere que el texto sea nuevamente vinculado con el mundo actual, es decir, requiere que sea interpretado²⁶⁹. Para ello Ricoeur propone dos procesos de lectura complementarios. Uno que consiste en tomar el texto como unidad de sentido en sí misma, atendiendo las relaciones que existen sólo al interior del texto, y otro que vincula al texto con el mundo concibiéndola como una unidad de sentido dirigida a la realidad. El primer tipo de lectura “explica” el texto, la segunda lo “interpreta”²⁷⁰. La novedad que introduce Ricoeur es que la explicación ya no está basada en el modelo epistemológico de las ciencias naturales, sino en modelos propios de las ciencias

²⁶⁸ Paul Ricoeur, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 131.

²⁶⁹ Cf. Paul Ricoeur, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 157.

²⁷⁰ Ricoeur cambia la oposición entre explicar y comprender, por explicar e interpretar, más adelante se justificará el cambio de conceptos.

sociales y de forma específica en el campo del lenguaje en el que se mueve el quehacer hermenéutico: el análisis estructural y semiótico. Estos análisis buscan encontrar las unidades básicas de sentido en un texto a partir de las cuales se establecen relaciones y oposiciones entre ellas, para posteriormente entender su función lógica²⁷¹. La interpretación, como segundo tipo de lectura, consiste en la apropiación que el sujeto realiza del texto para comprenderse mejor a sí mismo. La apropiación es la superación de la distancia temporal, que en otras palabras significa la lucha contra el alejamiento del sentido del texto. Con base en esta apropiación, el sentido, además de hacerse familiar, se actualiza para el sujeto aquí y ahora. Así la interpretación-apropiación del texto permite tener un estatuto análogo al habla, gracias a la referencia vinculante con el mundo²⁷².

Al confrontar ambos conceptos se puede apreciar a primera vista la objetividad de la explicación y la subjetividad de la interpretación. Sin embargo, esto no representa ningún problema, ya que como ahora no pertenecen a campos epistemológicos distintos pueden relacionarse dialécticamente. La explicación que se realiza mediante los análisis lingüísticos permite descubrir la intención profunda, a través del conocimiento de la estructura del texto. Por su parte, la interpretación como apropiación del texto no se reduce a un ejercicio arbitrario, sino que partiendo de la objetividad dada por el análisis lingüístico, el sujeto que interpreta toma “el camino del pensamiento abierto por el texto, [y se pone] en ruta hacia el oriente del texto”²⁷³.

Esta relación dialéctica entre explicar e interpretar, nos permite hacer las siguientes reflexiones sobre el camino realizado hasta aquí. En primer lugar es importante destacar la contribución que Paul Ricoeur hace al campo de la hermenéutica. Los momentos que integraban el proceso de la hermenéutica clásica, y que incluso Gadamer los retoma bajo el nombre de comprensión, interpretación y aplicación²⁷⁴, se ven enriquecidos, gracias a la introducción del momento de la explicación, con lo cual el “arco hermenéutico” se amplía y actualiza. En segundo lugar, la ampliación del arco hermenéutico permite superar el dualismo u oposición entre explicar y comprender, debido a que la epistemología de las ciencias de la naturaleza y las ciencias exactas ya no son el modelo a seguir, superar o aún más disolver. Con la propuesta de Ricoeur la

²⁷¹ Cf. Paul Ricoeur, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, pp. 165-169. En estas páginas Ricoeur muestra algunos ejemplos concretos de análisis estructural y semiótico.

²⁷² Cf. Paul Ricoeur, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 171.

²⁷³ Cf. *Ibidem.*, p. 175.

²⁷⁴ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, pp. 378ss.

explicación se articula con un proceso hermenéutico de interpretación del texto y comprensión de sí. El modelo paradigmático que ejemplifica el momento de la explicación es el estructuralista en sus diversas expresiones. En tercer lugar, podemos destacar un rasgo más del pensamiento filosófico de Ricoeur, que consiste en realizar un diálogo con la epistemología de las ciencias sociales, mostrando de esta forma que la reflexión filosófica se construye también a través de la interacción y confrontación con fuentes no-filosóficas.

Llegados este punto de nuestra investigación es necesario preguntarnos qué concepto clave nos pueden servir de guía en la evolución del pensamiento filosófico de Ricoeur que nos lleve hasta el núcleo conceptual de la obra *Soi-même como un autre*. La respuesta nos la da el título de la obra que nos ha servido de guía en esta parte de la investigación: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*.

3.3 De la hermenéutica de la acción a la hermenéutica del sí mismo

Luego de exponer cómo la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur se enriquece teóricamente al pasar del símbolo a la metáfora y de la metáfora al texto; a continuación, y para concluir la primera parte de esta investigación, se mostrará de forma sucinta cómo a partir de una hermenéutica centrada en el texto se llega al problema del sí mismo que es el núcleo de su antropología filosófica, a través de la categoría de la de la acción, y que culmina en el desarrollo de las capacidades del ser humano. Para presentar esta evolución del pensamiento de Ricoeur, tomaremos como referencia las siguientes obras: *Temps et récit*, *Soi-même comme une autre*, *La mémoire, l'histoire et l'oubli* y *Parcours de la reconnaissance*.

Iniciando con la trilogía de *Temps et récit*, sabemos que la tesis fundamental de la que parte la obra es que: “[...] el tiempo llega a ser humano en la medida en que es articulado sobre un modo narrativo, y el relato alcanza su significación plena cuando llega a ser una condición de la existencia temporal”²⁷⁵. Para probar esta tesis, Ricoeur expone los siguientes temas fundamentales: la temporalidad y, su relación con la historia y el relato de ficción, la manera como se configura el tiempo en el relato de ficción y, finalmente la constitución del tiempo narrado.

Ahora bien, en esta obra, Ricoeur elabora una categoría fundamental que es la triple mimesis. Esta noción la construye a partir de la *Poética* de Aristóteles y que

²⁷⁵ Paul Ricoeur, *Temps et récit I*, p. 105.

consiste en una serie de operaciones que se articulan entorno a la acción y al relato. Mimesis I es la precomprensión del mundo de la acción y a partir de la cual se elabora la narración. Mimesis II es la configuración de la diversidad de elementos heterogéneos de acciones y personajes en un relato orgánico y con sentido que realiza “la síntesis de lo heterogéneo”. Un rasgo esencial de mimesis II es que es un proceso dinámico que permite entrar al reino de la ficción, al “como si”. Mimesis III es la referencialidad de la trama con la realidad cotidiana de la que ha partido, así como la interacción del mundo del texto generado por mimesis II con el mundo del lector. De esta forma los diferentes momentos de la mimesis generan un circuito dinámico que parte del mundo de la *acción* y vuelve a él, transformado y refigurado. De esta manera el concepto de acción que ya aparecía en *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, toma aquí una importancia central.

A continuación, Ricoeur relaciona tanto el relato histórico (volumen I) como el relato de ficción (volumen II) con la noción de la triple mimesis. En estos análisis Ricoeur entra en debate con la filosofía anglosajona, especialmente con el positivismo lógico, así como con las tesis estructuralistas de Propp y Greimas. Después pasa a establecer un debate entre dos maneras diferentes de considerar el tiempo: la fenomenológica (Agustín, Husserl, Heidegger) frente a una cosmológica (Aristóteles, Kant y la concepción vulgar del tiempo). Ahora bien, ante las aporías que generan ambas posiciones, Ricoeur propone una tercera vía, un tercer tiempo: el tiempo narrado e histórico, que permite hacer frente a las contradicciones planteadas ambas concepciones. Para llegar a ello, pasa de la oposición entre el relato histórico y el relato de ficción a un entrecruzamiento de sus fuentes. De esta forma, de los cambios íntimos “[...] entre historialización del relato de ficción y ficcionalización del relato histórico, nace lo que se llama el tiempo humano y que no es otro que el tiempo narrado”²⁷⁶.

A partir de aquí Ricoeur, nos muestra como el tiempo histórico es ante todo un tiempo humano, y en consecuencia, la comprensión de la temporalidad nos lleva necesariamente a una mayor comprensión de la existencia humana. Por ello, el tiempo humano, el tiempo narrado, que surge del entrecruzamiento del relato histórico y el relato de ficción, le permite obtener un concepto que será fundamental en el estudio de *Soi-même comme un autre*, y que aparecerá en sus obras posteriores: la identidad narrativa.

²⁷⁶

Paul Ricoeur, *Temps et récit III*, p. 185.

El concepto de identidad narrativa, que como Ricoeur sostiene es ante todo una categoría práctica – ¿quién hace tal acción?–, se convierte en el hilo conductor de su obra posterior *Soi-même comme un autre* (1990). De hecho las preguntas que dirigen cada uno de los estudios manifiestan con claridad la relación entre identidad y acción. Los primeros dos capítulos lo abordan desde la semántica y la pragmática con la pregunta ¿quién habla? El capítulo III y IV lo plantea desde la filosofía de la acción, formulándose la cuestión ¿quién actúa? Los siguientes dos capítulos exponen la diferencia fundamental entre las nociones de identidad *ipse* e identidad *idem* a través de la cuestión ¿quién narra? Los estudios VII-IX centran su atención en una perspectiva ético-moral, con la pregunta ¿quién es el sujeto a quién se le imputan dichas acción? Por último en el X estudio explora los rasgos ontológicos del sí mismo a través de la dialéctica ipseidad-alteridad.

El texto de *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, toma como base las nociones de identidad narrativa y la temporalidad que están íntimamente ligadas, para desarrollar, entre otros temas, un aspecto que es esencial en la identidad del sí mismo: la memoria. La relación entre identidad narrativa, temporalidad y memoria es fundamental. La experiencia de la temporalidad que el sujeto tiene de sí, la conciencia que el sujeto elabora de sí mismo, se expresa a través de su guion de vida, de la narración que hace de su existencia. Sin embargo, la narración que hace de sí mismo se da gracias a la memoria. Y ella no sólo es una actividad individual, es también un ejercicio colectivo e histórico. Para explorar el fenómeno de la memoria en su dimensión individual, colectiva e histórica, Ricoeur lo trabaja desde tres perspectivas: fenomenológica, epistemológica y hermenéutica. En esta obra, la hermenéutica del sí mismo que busca alcanzar una memoria feliz tiene como reto un acto profundamente humano: el perdón.

Finalmente en la obra *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur presenta una síntesis de la hermenéutica del sí mismo y que expone bajo el nombre de *une phénoménologie de l'homme capable*²⁷⁷. Ahora bien, esta hermenéutica del sí mismo se analiza desde el fenómeno del reconocimiento, visto desde tres perspectivas: el reconocimiento como identidad, el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo.

El breve recorrido de este apartado ha tenido la finalidad de mostrar como la categoría de acción, unida a otros conceptos, sirve de hilo conductor en el desarrollo de la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur: la mimesis como un proceso de

²⁷⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 149.

reconfiguración de la acción, la identidad narrativa como una manera de dar cuenta del tiempo humano y del sí mismo; y por último una fenomenología del hombre capaz, en donde de manera sintética se exponen las capacidades del sí mismo.

Gracias a ello, podemos mostrar las categorías centrales que jalonan el desarrollo del pensamiento filosófico de Ricoeur y que son: símbolo, metáfora, texto, acción-mimesis, acción-identidad narrativa y acción-sí mismo. Visto de manera sintética todo este recorrido se puede presentar desde la polaridad de dos conceptos de mayor generalidad: lenguaje y acción. Este par de conceptos es clarificador, si se piensa que el lugar propio de la hermenéutica es el lenguaje y si, por otra parte, un rasgo distintivo de la antropología de Ricoeur es precisamente considerar al ser humano como un sujeto capaz de asumir la responsabilidad de asumir sus propios actos.

La dinámica de conceptos desarrollada en esta primera parte, que inicia con el símbolo y que termina con la fenomenología del hombre capaz, nos deja en la puerta de entrada de la segunda parte de esta investigación: las categorías antropológicas a través de las cuales, Ricoeur desarrolla su concepción del ser humano.

SEGUNDA PARTE

CATEGORIAS ANTROPOLÓGICAS

Capítulo 1 Estructuras antropológicas generales: ¿Qué soy yo como ser humano que desea y actúa?

A lo largo de la primera parte de esta investigación hemos expuesto el desarrollo y evolución de la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur. En ella hemos explorado los diversos autores que han influido de manera decisiva en el pensamiento de nuestro autor: Husserl, Marcel, Jaspers, Nabert, Heidegger y Gadamer entre otros. Además se investigaron las nociones que sirven de hilo conductor para comprender su desarrollo. Partimos del símbolo para llegar finalmente a la noción del sí mismo como núcleo central de una antropología de la acción. Precisamente en esta segunda parte, centraremos nuestra atención en dicha antropología y descubriremos las diversas categorías que articulan su visión del ser humano. Para realizar esta labor, seguiremos el mismo criterio de investigación que guio la primera parte: realizar una exposición que muestre la génesis y desarrollo, no ya de su pensamiento en general, sino de este tema en particular. Esta aclaración metodológica nos permite además comprender la relación estrecha que hay entre ambas partes de la investigación. La primera parte nos sirve de marco de referencia general para comprender de mejor manera su propuesta antropológica o dicho en términos de una hermenéutica clásica, para comprender de manera adecuada y profunda el texto (la antropología) requerimos conocer su contexto (filosofía en general).

Además de esta precisión metodológica son necesarias plantear algunas observaciones teóricas muy importantes. La primera aclaración es que en Ricoeur, antropología filosófica no es sinónimo de una exposición esencialista de lo que es el ser humano. La antropología que elabora Ricoeur es de carácter dinámico, al centrarse en la dimensión práctica del sujeto. Así lo expresan las diferentes dialécticas a través de las cuales desarrolla su concepción antropológica y que revelan una manera de ser y de actuar del sujeto: dialéctica de lo voluntario y lo involuntario, de lo finito y lo infinito, de lo arqueológico y lo teleológico y dialéctica de la ipseidad y la alteridad²⁷⁸. El sentido de la palabra se refiere a las tensiones dinámicas que se establecen en cada uno

²⁷⁸ Es importante mencionar que la expresión “dialéctica” la emplea el propio Ricoeur para referirse a dichas dimensiones del ser humano.

de estos polos constitutivos²⁷⁹. Como se irá viendo a lo largo de esta segunda parte, cada una de estas dialécticas tiene sus rasgos propios y sus singularidades. A pesar de ello, hay un elemento común entre dichas dialécticas: ninguna se caracteriza por plantear una síntesis absoluta al estilo hegeliano. Esta observación es de suma importancia porque muestra un rasgo propio de la antropología de Ricoeur y en general de su propuesta filosófica: la convicción de que es necesario renunciar a visiones totalizantes y acabadas sobre el ser humano. La propuesta de Ricoeur nos presenta una antropología parcial, dinámica, centrada desde sus inicios en la comprensión práctica de la existencia humana, y, dado que se encuentra articulada a través de polos de tensión, bien se le podría llamar “antropología dialéctica”²⁸⁰.

A continuación pasaremos a exponer cada una de estas dialécticas, comenzando con la que inicia la génesis de esta reflexión: la dialéctica de lo voluntario e involuntario.

1.1. La dialéctica de lo voluntario y lo involuntario

En este apartado se expondrá el análisis intencional que Ricoeur realiza sobre lo voluntario y lo involuntario, y que se encuentra en su obra *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*²⁸¹. La finalidad que Ricoeur persigue es mostrar la íntima relación que existe entre el proyecto, el obrar y el consentimiento (lo voluntario) respecto a los motivos, la espontaneidad corporal y la necesidad (lo involuntario). Esta descripción la realiza mediante dos accesos metodológicos: el análisis intencional y aprehensión del fenómeno de carácter reflexivo.

1.1.1 El proyecto y los motivos.

El primer aspecto que Ricoeur analiza intencionalmente es el proyecto, el cual lo define como “[designar] en vacío, una acción futura que depende de mí y está en mí poder”²⁸².

²⁷⁹ La tensión dialéctica es un claro ejemplo de la influencia decisiva de Jaspers y que Ricoeur asume como una manera propia de filosofar.

²⁸⁰ Cf. A. Federico Adaya Leythe, “Antropología y libertad en la fenomenología de Paul Ricoeur”, en Gema Vicente Arregui, *La filosofía en el futuro de los discursos antropológicos*, Revista Thémata, 39, pp.363-364.

²⁸¹ Cf. François Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie* (1ª ed.), pp. 212 ss. El texto de *Lo voluntario y lo involuntario* es en realidad el trabajo de investigación para obtener el grado de doctor, y cuya defensa fue el 29 de abril de 1950. La investigación fue considerada como una “excelente tesis”.

²⁸² Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p. 42.

La expresión “designar en vacío” es propia del lenguaje husserliano, y se utiliza para hablar de representaciones que no están acompañadas por la presencia real y efectiva del objeto. Algo semejante ocurre con el proyecto, el cual plantea una acción que por no llevarse a cabo aún, está siendo designada en vacío. El proyecto abre al sujeto un horizonte futuro en el mundo, en donde despliega sus posibilidades. Esta apertura en el seno de la realidad posee dos rasgos básicos. El primero, que toda decisión o proyecto en sentido estricto es previsión, ya que exige el acopio del mayor número de elementos que permitan anticiparse. El segundo, sin embargo, nos hace ver que la previsión tiene un límite y que el sujeto aunque sabe que la decisión es suya, no puede prever todo, porque la dimensión futura “como la temporalidad en general, pertenece al orden de lo involuntario absoluto, al orden de lo inevitable”.²⁸³

El sujeto que establece su posición mediante el proyecto, experimenta el mundo como un horizonte donde puede actuar, así como un espacio que le opone resistencias. Por ello, entre la posibilidad del proyecto y la resistencia que le presenta la realidad, se establece un conflicto o una relación. Lo real (mundo) puede tener preeminencia sobre lo posible (proyecto), pues es a partir de lo real como se puede plantear un proyecto o impedirlo. A su vez el proyecto como posibilidad supera lo real, ya que puede incidir en él y transformarlo. Ahora bien, el punto de choque entre la decisión proyectada y la resistencia de la realidad, es la corporalidad del sujeto y el sentimiento de poder que el individuo experimenta y que, en última instancia, posibilita o no la realización de la decisión.

Desde un punto de vista reflexivo, la decisión se muestra como el momento de la construcción del sujeto mismo al optar por un proyecto que abre un horizonte en su mundo. Éste aspecto es sólo secundario en cuanto a la descripción metodológica que se está realizando, pues en realidad está presente en el mismo acto de decidir. El punto de partida para tematizarlo es la imputación pre-reflexiva del yo. Esto significa que el punto de partida es la dimensión práctica de la cotidianidad. En ella, y gracias al lenguaje, una pregunta tan simple como ¿quien hizo tal actividad?, y su respuesta, “él lo hizo”; muestra la relación implícita entre el proyecto y el sujeto. La intencionalidad como rasgo fundamental de la conciencia, y por tanto de la decisión, no se opone a este movimiento reflexivo, de retorno al sujeto; sino que se complementa. Todo proyecto, es proyecto de algo, pero además es de alguien. Todo proyecto pide ser imputado a alguien

²⁸³

Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, p. 51

y no por establecer una relación de causa y efecto al estilo de la física, sino porque el sujeto, al elegir una opción entre una variedad de posibilidades, no sólo elige algo, sino elige algo para sí mismo, es decir se determina y se conforma así mismo. En cada proyecto el sujeto se compromete, y la confirmación del objeto elegido se afirma el propio sujeto. Él es la acción. A esto hay que agregar que si el proyecto se presenta como posibilidad, entonces un rasgo del sujeto es su ser posible. El sujeto es un ser de posibilidades, primero porque se proyecta en el mundo y segundo; porque su proyección en el mundo se da gracias a la potencia de obrar que reside en su propio cuerpo. En resumen

“Cada decisión tomada devela un porvenir posible, abre ciertas vías, cierra otras, determina los contornos de nuevas zonas de indeterminación, ofrecidas como una trayectoria posible para las decisiones ulteriores. La potencia instituida en el yo por el proyecto se encuentra por lo tanto siempre delante de dicho yo, como poder corporal de realizar y poder ulterior de decidir”²⁸⁴.

La frase con la que concluye la cita anterior y que hace referencia a la relación entre el proyecto del sujeto con el poder corporal, nos permite pasar a la descripción fenomenológica de la corporalidad, es decir, pasar del análisis del yo pienso, al yo existo, y en este caso concreto de nuestra investigación, pasar de la descripción del proyecto a la de los motivos.

Los motivos juegan un papel esencial en la decisión. Ellos consisten en las “razones” en las que se funda el proyecto, ellas en realidad están hechas de la vida afectiva de la persona. Entre motivación y proyecto existe una relación recíproca y circular, ya que por una parte el proyecto es posible si posee los motivos suficientes para ser realizado y por otra, la motivación llegará a ser plena solamente con la toma de decisión. Ahora bien, la complejidad de los motivos hunde sus raíces en la corporalidad, la cual se presenta con toda la densidad de la vida afectiva. Esta densidad u opacidad, se manifiesta a la conciencia cuya labor es comprender las mutuas relaciones entre lo voluntario de la conciencia (proyecto) y lo involuntario del cuerpo (motivos). La comprensión circular, es decir de mutua implicación, entre ambos, se efectúa con base en el principio de inteligibilidad: lo involuntario irracional solamente puede comprenderse a la luz de lo voluntario racional.

Dentro de los diversos elementos que Ricoeur analiza dentro de los motivos, se encuentra la necesidad, la cual se entiende “[...] como una indigencia y una exigencia,

²⁸⁴

Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, p. 62.

una falta experimentada de... y una impulsión orientada hacia...”²⁸⁵. La necesidad es pues una afecto activo (en oposición al dolor que se padece) que experimenta el *Cogito* íntegramente y que busca ser satisfecho. La necesidad que busca satisfacer “su falta de” expresa a su manera la intencionalidad, así como la voluntad la hace patente mediante el proyecto. Ahora bien, la necesidad como intencionalidad corporal nunca se presentará de forma coercitiva, sino que inclinará sin obligar hasta ser satisfecha. Si la necesidad no es satisfecha, “la tensión hacia...” seguirá presente.

La necesidad se presenta al *Cogito* como la fuente primera de motivos, los cuales a su vez se constituyen en la primera fuente de valores. Los valores vitales que surgen de aquí son indispensables para la propia existencia del individuo y, en este sentido, el sujeto no los elige, como puede elegir otro tipo de valores. Los valores vitales no son elección de una conciencia reflexiva, la corporalidad se los presenta sin más. Las relaciones entre la necesidad y lo voluntario muestran rasgos interesantes del ser humano. Por ejemplo, el sacrificio de un valor vital en aras de un valor ético, religioso e incluso político, muestra que si bien es cierto los motivos y en consecuencia los valores vitales tienen preeminencia en el orden de existir, también es cierto que éstos pueden ser elegidos o no, de acuerdo al rango de valor que el ser humano les otorgue.

El elemento que juega un papel importante en las relaciones recíprocas entre los motivos y el proyecto es la imaginación. Ella sirve como bisagra entre lo voluntario y lo involuntario. La imaginación es un pensamiento que designa el objeto de manera sensible, en lenguaje husserliano, lo representifica; es decir, lo hace presente al querer del sujeto, sin estar físicamente presente. La imaginación que se da gracias a la percepción del objeto o la vivencia del acontecimiento, adquiere la función de mediación, ya que presenta mediante imágenes sensibles lo que el querer puede elegir. La imaginación, al realizar esta mediación ofrece al querer un futuro difuso construido de representaciones sensibles. De esta forma los motivos ofrecidos por el cuerpo mediante la imaginación se unen al proyecto en su rasgo de dimensión futura. Al respecto Ricoeur afirma que la imaginación se constituye en

“Un poder militante al servicio de un sentido difuso del futuro, por el cual anticipamos lo real por venir, como un real ausente en el fondo del mundo. Por eso la imaginación puede mediatizar la necesidad y el querer, encontrándose ambos abiertos al porvenir del mundo: el segundo para abrir en él nuevos posibles, la primera para esperar de él un fruto que sea simultáneamente conquista y hallazgo”²⁸⁶.

²⁸⁵

Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p. 86.

²⁸⁶

Ibidem., pp. 93-94

Sobre la imaginación es preciso puntualizar dos aspectos más. Primero, la intencionalidad de la imaginación no se encamina únicamente hacia el futuro. La imaginación se puede orientar al pasado al presentar un objeto y unirse así a la memoria, para luego dirigirse hacia el futuro como proyecto. Segundo, la imaginación, que tiene posibilidad de plenificar el motivo presentado al querer, puede también dificultarlo por su poder de fascinación y seducción.

Junto a la descripción realizada de la necesidad que da origen a los motivos, Ricoeur analiza otra gran variedad de valores a nivel vital que muestran la riqueza y complejidad que posee la experiencia de la corporalidad. El placer y el dolor, lo agradable y desagradable son algunos ejemplos de esta variedad. Una consideración superficial del placer y del dolor podría mostrar que uno es contrario del otro, pero no es así. El placer indica el hallazgo feliz y anuncia la fusión de la cosa, mientras el dolor es la reacción a una actividad hostil. El placer nace ante “la falta de”, en tanto que el dolor surge por una presencia extraña. Por último, el placer es de carácter impulsivo mientras el dolor es de carácter reflejo.

La imaginación nuevamente tiene un papel importante en estos dos valores vitales. Así el placer anticipado por la imaginación produce el deseo; y el dolor anticipado produce el temor. La imaginación que actúa sobre el deseo busca su satisfacción. Por su parte, el temor de sufrir presentado por la imaginación provoca movimientos repulsivos que pueden o no ser asumidos por la voluntad. Este último rasgo es importante, pues aunque el placer y el dolor no son simétricos en su naturaleza, pueden serlo a nivel de valor, si son asumidos por la voluntad. La complejidad de valores vitales no puede ser reducida a la pareja heterogénea de placer y dolor, ni mucho menos considerarse su fundamento. Lo útil y lo nocivo, lo fácil y lo difícil tienen su propio lugar en el concierto de valores vitales, los cuales tampoco pueden reducirse a una relación de contrarios, pues si bien es cierto, el placer, lo útil y lo fácil pueden considerarse como fuente de bienestar dentro de la perspectiva del *homo oeconomicus*, otro tanto se puede decir del dolor, de lo difícil. Ya los análisis de Nietzsche muestran la positividad del dolor y de lo difícil dentro de una vida entendida, no bajo el principio de economía, sino bajo el principio de lucha y esfuerzo.

El *Cogito* no puede comprenderse sólo como pensar puro sino como un ser encarnado, como un ser con una vida afectiva compleja por su heterogeneidad y por su falta de sistema. La vida afectiva se presenta informe y abigarrada. Su principio de unidad no viene de sí misma, sino de la experiencia de la muerte que se presenta

exterior a la vida, ajena, extraña y que por su misma extrañeza, la hace replegarse sobre sí. Además, por el cuerpo, el *Cogito* se encuentra inserto en el tiempo y el espacio. Esto tiene como consecuencia que el estado afectivo, los valores vitales, y la decisión, tengan una historia. El proceso de un proyecto que culmina en una obra en el mundo, es pues la historia de una decisión que se encarna. Ricoeur al hablar de la historia de una decisión, explícita, un elemento que será fundamental el desarrollo posterior de su filosofía: la temporalidad. Así pues Ricoeur trata la historia de la decisión que va de la vacilación a la elección, y en la cual, la atención tiene el objetivo de clarificar los motivos para pasar de un estado a otro. A continuación se expondrán cada uno de estos momentos.

La vacilación es la búsqueda o el esbozo de una elección que se presenta como deseada, temida, o ausente. La vacilación se vive como una experiencia dolorosa porque se muestra como una indefinición de proyectos, que hacen ver y sentir al *Cogito* como un ser dividido en múltiples sujetos. La indecisión o vacilación aunque a primera vista se puede ver como un abanico de posibilidades de apertura al mundo, en sentido estricto no lo es. La vacilación es más bien una posibilidad de segundo grado, en el sentido de que se presenta como “una posibilidad de posiblemente elegir”²⁸⁷. Ella es un momento anterior a la elección, es un movimiento oscilatorio de la voluntad sobre sí misma, sobre su propio presente. La vacilación hace vivir el tiempo como un presente puntual, finito, sin capacidad de proyectarse y encarnarse en el futuro, sin posibilidad de realización. Además, en la vacilación, la puntualidad del momento presente se agudiza porque una posibilidad de proyecto puede ser sustituida por otra y ésta a su vez por otra distinta. Así describe Ricoeur la experiencia de la indecisión

“Mi vago proyecto flota a distancia de lo real, sin morder la realidad; ningún poder firme evocado en mi cuerpo sutura las posibilidades proyectadas con las posibilidades ofrecidas por el curso del mundo; mis intenciones se encuentran como desencarnadas, cerebrales, y amenazan sin cesar virar hacia lo irreal”²⁸⁸.

La vacilación, como una actitud constante de vida, se manifiesta además como una reflexión sin fin, que lejos de consolidarla, la corrompe. La voluntad por su parte experimenta una pérdida de dinamismo interior, una especie de parálisis, que no elimina la naturaleza intencional de la voluntad, ni tampoco la anula. Con todo, la vacilación en su sentido más positivo es un proceso de gestación para determinar y elegir un proyecto.

²⁸⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p. 132
²⁸⁸ *Ibidem.*, p. 133

Ahora bien, la vacilación, además de evitar la apertura de un nuevo horizonte de posibilidad en el mundo, también provoca que el sujeto quede indeterminado en su propio ser. El sujeto mediante su proyecto se incluye a sí mismo, pero al no existir un proyecto definido, tampoco existe un sujeto definido. La multiplicidad de posibles proyectos ocasiona una multiplicidad de posibilidades de ser del individuo. El sujeto en su interior se encuentra fragmentado, aunque aspire a la unidad. La única posible unidad la puede experimentar efímeramente (y en consecuencia engañosa) en la vivencia del momento presente. En el instante el sujeto existe de forma efímera, pasajera, sin poseer una proyección futura de su ser que le de consistencia interior. El sujeto es una conciencia intencional, dividida por su indecisión. Al respecto Ricoeur afirma:

“La conciencia que vacila sólo expresa su vocación por la unidad, superándose en una conciencia de sí dolorosa, en una presencia de sí aguda y solitaria; [...] refluendo hacia mí mismo, me siento existir terriblemente, a la manera de una llaga viva”²⁸⁹.

En este primer momento de la historia de la decisión, los motivos juegan un papel importante, ya que la ausencia de motivos que inclinen sin obligar, o al contrario, la presencia de motivos que sin cesar le muestren al sujeto diversidad de proyectos; le detienen en la vacilación y le impiden la decisión. Un sujeto que no tiene proyectos definidos, que por su constante división interior se encuentra fragmentado, es un sujeto que se apoya en motivos inconsistentes. Lo anterior muestra que no es la elección la que hace surgir y llamar a los motivos, sino que son estos los que fundan y dan consistencia a una decisión, como Ricoeur sostiene: “La elección es en razón del motivo, y el motivo es la razón de la elección”.

Resta decir que la elección no nace pura de la relación armónica de la inteligencia y la voluntad. La elección se gesta, en el entramado complicado de lo involuntario y lo voluntario de un *Cogito* encarnado. Por ello, una física mental, o un sistema axiológico a priori y jerarquizado no pueden dar cuenta de lo que significa la historia de la elección.

Un elemento que está íntimamente ligado a la vacilación es la atención. Ésta consiste en el control o dominio que se tiene de la duración de la decisión. En otras palabras, consiste en la mirada o percepción sobre los diversos motivos que posee el mismo sujeto para realizar una decisión. La atención no es una mirada proyectiva sobre los motivos, sino una mirada dócil que permite intuirlos. La atención permite sacar del

²⁸⁹

Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, p.134.

fondo del sujeto los motivos que en él se encuentran para captarlos de forma clara y relevante. Aquí es donde se unen la vacilación y la atención. La vacilación se dijo, es el constante viraje que hace el sujeto en torno a diversos motivos, por lo cual es incapaz de decidir. La atención, por su parte, busca clarificar los valores que portan los motivos, para que superando la vacilación se llegué a la elección. La mirada continua de la atención permite ir realizando diversos bocetos del valor que porta el motivo, para alcanzar la claridad y relieve que requiere la decisión. Es evidente que el dominio que la atención tiene sobre los motivos muestra un rasgo importante de la libertad, la cual se manifiesta como la vivencia de elección en la temporalidad.

La vivencia de la libertad como proceso de decisión llega a su plenitud en la elección. La elección es un momento de cierre y apertura. Es de cierre, porque la mirada atenta permite desanudar los hilos confusos de los motivos; puede ver con claridad, de entre el conjunto confuso de motivos, uno por el cual inclinarse. La vacilación termina gracias al esfuerzo de la atención. También es de apertura, porque se da inicio a un nuevo momento. El proyecto se inaugura al abrir por fin una posibilidad de realización en el mundo, y así mismo una determinación y elección del sujeto consigo mismo. La libertad vivida en la temporalidad muestra dos rasgos esenciales: uno receptivo y otro activo. El receptivo, en el que la atención está presente; y el activo, en el que proyecto y el sujeto se instauran.

1.1.2 El obrar y la espontaneidad corporal

La historia de la decisión que culmina en la elección se prolonga y se confirma en el obrar. Mediante el obrar, el proyecto entra en contacto con la realidad y confirma o no su efectividad. Para esto, el obrar requiere necesariamente de la corporalidad.

La relación que se establece entre el proyecto y el obrar es de plenificación porque el primero es una posibilidad futura de abrir un horizonte que se concretiza en la realización presente del obrar. La obra actualiza el ser posible del proyecto. Si éste se definió como “designar en vacío una acción futura que depende del querer y poder del sujeto”; entonces el obrar significa que el querer y poder del sujeto llenan este vacío mediante una acción. El obrar, como el proyecto, posee a su modo una estructura intencional. Si la intencionalidad es el “movimiento permanente de la conciencia hacia...”, entonces en un sentido más extenso el obrar también es intencional, porque es la manera como el sujeto se dirige hacia el mundo y se relaciona con él. Gracias a la ampliación del concepto de intencionalidad, el *Cogito* se hace más integral, ya que el

obrar pasa a formar parte de su estructura. El obrar nos muestra una intencionalidad de carácter práctico.

Ahora bien, si el obrar tiene un carácter intencional entonces debe tener un correlato, que Ricoeur le llama “pragma”. El pragma es la manera como el sujeto se relaciona con el mundo y lo transforma utilizando una diversidad de instrumentos. En el pragma se encuentran implicados los siguientes elementos: sujeto-querer-proyecto-obrar-órgano(cuerpo)-útil-mundo. En esta cadena que forma el pragma, el cuerpo es una condición de posibilidad de realización. El cuerpo posibilita la acción del *Cogito* en el mundo. Pero esto no quiere decir que el cuerpo sea sólo un instrumento del *Cogito* para expresarse en el mundo. El cuerpo no es un instrumento material, porque esta noción sólo nos sirve para designar los utensilios exteriores que al ser manipulados, permiten realizar una acción en el entorno. El cuerpo no es algo exterior sino constituyente del propio sujeto. El cuerpo no es instrumento sino el órgano del obrar. El cuerpo posibilita la acción y la acción atraviesa el cuerpo. La relación obrar-cuerpo-pragma, no es instrumental sino vital. A partir de aquí, la diferencia (y en consecuencia la relación) cuerpo-instrumento, se clarifica. Al respecto Ricoeur afirma:

“El instrumento es lo que prolonga al órgano, pero se encuentra fuera del cuerpo; figura como una mediación material y no ya orgánica entre mí mismo y la acción producida; este intermediario agregado caracteriza a una acción propiamente humana, una acción técnica, artificial”²⁹⁰.

Por último para profundizar este análisis, es preciso distinguir el obrar-pragma, del moverse. El primero implica la capacidad de actuar, junto con el producto o resultado total del obrar. El segundo reduce la atención solamente al cuerpo que realiza algo. Eso que el cuerpo realiza es el moverse. Así el análisis del moverse nos remite finalmente al poder-hacer del propio cuerpo. La capacidad del sujeto para hacer una cosa y no otra (poder-hacer) puede llamarse también “saber-hacer”.

Ricoeur dentro del estudio que realiza de las funciones involuntarias del cuerpo, identifica tres elementos básicos: los “saber-hacer preformados”, las emociones y los hábitos.

El término saber-hacer preformados se refiere al uso primitivo del propio cuerpo en relación a los objetos percibidos y que, con el paso del tiempo, estas acciones

²⁹⁰

Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p.198.

espontáneas y primitivas se van desarrollando y haciéndose más complejas. Ejemplos de esto son: la mano del bebé que sigue un objeto, los movimientos de locomoción, el levantar la cabeza. Todos estos movimientos se distinguen de los instintos, ya que estos escapan por completo a lo voluntario y unen al ser humano con el reino animal. Los instintos o reflejos corporales, como los de protección y defensa, reaccionan de una forma estereotipada frente a un estímulo concreto y aunque no son susceptibles de desarrollarse en comportamientos más complejos, sí se pueden integrar a acciones que lo sean así. En cambio los “saber-hacer preformados” responden de manera variable y cada vez con mayor complejidad a las situaciones que el organismo se enfrenta. El desarrollo y consolidación de estos saberes se dan gracias a los hábitos que voluntariamente el sujeto adquiere. La relación entre lo involuntario y voluntario desde la perspectiva corporal queda establecida mediante los vínculos que existen entre los reflejos, los “saber-hacer preformados” y los hábitos.

Otro elemento importante que nos revela la unidad vital entre pensamiento, corporalidad y voluntad es la emoción. Si los motivos proponen fines, las emociones suponen las motivaciones que las mantienen y dirigen. La emoción es un estremecimiento corporal y afectivo ante el conocimiento de un acontecimiento. Entre las emociones fundamentales se encuentran la sorpresa, el deseo y la pasión.

La sorpresa es un estado corporal-ánímico en el que un acontecimiento provoca una ruptura en el desarrollo cotidiano de la vida del individuo así como en el de sus pensamientos. Sin embargo, la sorpresa que aparece en el sujeto como un relámpago produce en él un juicio inmediato de valor, así como una anticipación afectiva de dicho acontecimiento. La sorpresa vivida en el tiempo permite captar la unidad de lo voluntario e involuntario, pues si en un primer momento el conocimiento del suceso detiene la vida del sujeto y nubla la claridad de sus pensamientos, posteriormente con el devenir temporal el juicio inmediato se aclara, se afina o se rectifica.

Mientras que la sorpresa deja al sujeto en una situación momentáneamente estática, el deseo pone al sujeto en una tensión corporal-emotiva “dirigida hacia”. El deseo es una tendencia militante y de conquista que mueve al querer hacia la posesión del objeto. Ahora bien, más allá de la tradición escolástica que secciona tajantemente el deseo en dos: lo concupiscible y lo irascible, Ricoeur lo concibe como dos momentos dinámicos de un único y mismo deseo. El deseo que mueve al querer hacia su objeto es el deseo en su momento concupiscible, pero cuando la posesión del objeto ofrece resistencia por el objeto mismo, o por las circunstancias en las que se realiza el deseo,

entonces el deseo se expresa como irascible. Además considerando ya no el deseo, sino el objeto hacia el cual tiende, se descubre el mundo como mundo del deseo; es decir, como campo de acción. El mundo es precisamente el que reclama la síntesis de lo irascible en lo concupiscible²⁹¹. En cuanto a la emoción-pasión es aquella que pone a la voluntad en una total esclavitud y dependencia de lo involuntario corporal.

El último elemento que considera Ricoeur es el hábito, el cual es una manera estable de percibir y obrar en el mundo. El hábito para ser adquirido necesita del aprendizaje voluntario que posteriormente, al ser asimilado, se asienta sobre los saber-hacer preformados adquiriendo un carácter involuntario. Además, el hábito al ser más que reacciones a una serie de estímulos, tiene un carácter progresivo que le permite afirmarse como comportamiento estable de la persona. Sin embargo, cuando el hábito se encuentra asimilado firmemente puede adquirir un carácter mecánico que lejos de actuar como un principio de economía en la conducta humana, lo limita, lo encierra y le impide abrirse a la espontaneidad de las emociones.

La historia de la decisión se concreta cuando se encarna en el cuerpo y se tiene la experiencia del esfuerzo. Esta experiencia del esfuerzo se reflexiona conscientemente en el obrar. El esfuerzo es la experiencia de la resistencia que un sujeto tiene de un objeto exterior, de su cuerpo o de sí mismo. La ausencia de esfuerzo a nivel corporal supondría la docilidad de la corporalidad al imperio de la voluntad.

Ahora bien las relaciones que se establecen entre el esfuerzo, la emoción y el hábito permiten comprender la importancia del primero. El esfuerzo unido a una emoción positiva se expresa como deseo de obrar, como osadía; en cambio, acompañado de una emoción negativa se manifiesta como impedimento o inhibición. Si se relaciona con el hábito, entonces el esfuerzo y la emoción pueden ser capaces de desbordar al hábito o este, si está enraizado fuertemente en los saber-hacer preformados, puede ser capaz de hacer frente a la emoción desbordante, o en el peor de los casos eliminar toda espontaneidad de parte del sujeto. El hábito, a la vez que es el medio para civilizar y educar al cuerpo, puede ser también la traba que impida su expresión plena. El esfuerzo, mueve al cuerpo por medio de intenciones motrices expresadas en lo irascible del deseo y en la estructura involuntaria del hábito adquirido. Una intención motriz es el querer del sujeto expresado en un movimiento corporal, el cual posee ya una direccionalidad previa. Un ejemplo de esto es cuando se levanta un objeto que

²⁹¹ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, pp. 251-252.

parece pesado y no lo es. La sensación de frustración, es decir que no pesa tal como se creía, indica que las sensaciones no son puras en sí mismas, sino que están animadas a priori por la intencionalidad motriz.

Por último, es importante subrayar la relación entre el querer de la voluntad y la intencionalidad motriz de la corporalidad, que en términos más sencillos es la relación entre el querer y el poder, entre la voluntad y la necesidad impuesta por la propia corporalidad. Al respecto Ricoeur, citando a Ravaisson, dice:

“Es la espontaneidad natural del deseo la que constituye la sustancia al mismo tiempo que la fuente y el origen de la acción [...] La naturaleza constituye la continuidad concreta, la plenitud de la realidad. La voluntad hace a los fines, la naturaleza sugiere y suministra los medios. En todas las cosas la necesidad de la naturaleza es la cadena sobre la cual se trama la libertad”²⁹².

1.1.3 El consentimiento y la necesidad

La descripción realizada hasta ahora por Ricoeur ha puesto de manifiesto la relación circular entre lo voluntario e involuntario. Sin embargo esta relación, que es vivida en la unidad de la subjetividad, no siempre es experimentada de manera armónica. El tercer momento que debe someterse a una descripción fenomenológica es el consentir, el cual se relaciona con lo involuntario de la necesidad, es decir con el carácter, lo inconsciente y la vida.

El consentimiento no es sólo el conocimiento de la situación en la que el sujeto está implicado por medio de su corporalidad, sino sobre todo la aceptación de dicha situación. Asumir la situación en la que se encuentra el individuo relacionándose con el mundo, no cambia el orden objetivo de la situación en sí misma, pero sí el sentido con el cual el sujeto se implica en su realidad. Aunque el consentimiento pudiera asemejarse a la posesión, en cuanto que ambos son una manera de relacionarse con los objetos, sin embargo, la posesión busca consumir el objeto mismo, mientras que el consentimiento se entiende como un saber estar en el mundo. El consentimiento no se caracteriza por la apetencia que consume, sino por la paciencia que entiende y que sabe esperar. El consentimiento es el reverso del esfuerzo, pues mientras éste es la expresión del “querer que puede”, aquel es el “no poder del querer”. En suma, el consentimiento es el deseo de conciliar naturaleza y libertad en la vivencia del sujeto.

²⁹²

Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p. 310.

A partir de este análisis sobre el consentimiento, Ricoeur reflexiona sobre la necesidad, la cual está formada por tres aspectos que son el carácter, el inconsciente y la vida.

El carácter para Ricoeur no es algo exterior al sujeto, sino que es su naturaleza adherida como totalidad. Los sentimientos, pensamientos, acciones, decisiones, la forma de esforzarse, todo tiene el sello de una manera singular de ser y de elegir. A esta manera de entender el carácter le llama totalidad. Junto a este rasgo se encuentra el de individualidad, que consiste en que lo que la persona siente, piensa y decide es una experiencia singular e intransferible. En suma, el carácter es la esencia singular del individuo, la manera ya dada en que el ser humano vive su libertad. Sobre el carácter Ricoeur afirma:

“Cambiar mi carácter sería propiamente devenir en otro, alinearme; no puedo deshacerme de mí mismo. Por mi carácter estoy situado, arrojado en la individualidad [...] mi carácter en lo que tiene de inmutable no es sino la manera de ser de mi libertad”²⁹³.

La libertad se encuentra determinada por el carácter. Pero este factor no parece ser tan fuerte como lo oculto al propio individuo. Ricoeur sostiene que lo oculto en el sujeto está integrado por dos elementos. El primero es la falta que, producida por el conflicto de las pasiones, no le permiten ver ni actuar con claridad. El segundo es el inconsciente que, presentando motivos ocultos a la propia conciencia, la hacen mover sus decisiones. El primero requiere de la ascesis, el segundo del psicoanálisis. Sin embargo, lo oculto de la falta y del inconsciente se entrelazan en la existencia del sujeto. La conclusión es evidente: la conciencia no es transparente a sí misma y las diversas maneras como el inconsciente se manifiesta lo corrobora. El inconsciente se puede expresar en los motivos por los cuales se realiza una elección, en las emociones que mueven a una decisión, en las crisis afectivas que dejan su huella en la vida del individuo, en los hábitos que impiden al sujeto abrirse a nuevas maneras de pensar y de vivir. Ahora bien, un elemento importante de la expresión del inconsciente son los sueños. Los sueños son el elemento complementario del estado de vigilia de la persona en el que el pensamiento lógico y el control consciente desaparecen. Precisamente por ello, el psicoanálisis centra su atención en el sueño y busca la superación de traumas psíquicos mediante la reintegración del recuerdo olvidado al campo de la conciencia. De

²⁹³

Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, p. 345.

esta forma el psicoanálisis trabaja en el ámbito del inconsciente para poder ampliar el campo consciente del individuo.

En cuanto a la vida, Ricoeur afirma que la descripción fenomenológica de ella no se agota al describir los motivos y la espontaneidad corporal, sobre los cuales el sujeto ejerce el imperio de su voluntad. La vida es más amplia que todo ello. La vida es la condición de posibilidad primera de lo voluntario y de todo valor que busca el sujeto. La vida en primera instancia se percibe como una afectividad difusa, anterior a toda reflexión. La afectividad se capta de forma unitaria e indivisible, es decir, como centro básico a partir del cual tiene origen toda perspectiva. Esta experiencia sobre la propia vida se da gracias a que la conciencia la penetra de forma total y dicha apercepción unitaria e indivisible de la afectividad es percepción y conciencia del sujeto mismo.

Explorando el fenómeno de la vida, desde un punto de vista objetivo (en el sentido amplio de la palabra), ésta puede ser vista desde dos perspectivas: de forma transversal y de forma horizontal. La primera perspectiva permite ver a la vida como una unidad organizada, y la segunda percibe la vida como un proceso, en el que hay un principio, un crecimiento y un fin o cumplimiento.

La vida, desde la primera perspectiva, es decir, como unidad organizada, muestra dos rasgos importantes: el equilibrio interno del sujeto y la adaptación de éste a su medio. Ambos rasgos muestran una verdad impresionante. La vida parece ser un problema resuelto y el organismo humano funciona en cierto nivel independiente de la voluntad. Al respecto Ricoeur sostiene:

“En efecto, es extraordinario que la vida funcione sin mí, que los múltiples equilibrios hormonales revelados por la ciencia se restablezcan incesantemente en mí sin mí. Tal cosa es extraordinaria porque a cierto nivel de mi existencia ceso de aparecer ante mí como una tarea, como un proyecto, soy un problema resuelto como por una sabiduría más sabia que yo mismo”²⁹⁴.

Junto a esta visión vertical de la vida que funciona en el individuo sin su participación, y que se presenta como una tarea resuelta, se encuentra también una perspectiva horizontal. Este punto de vista considera al organismo viviente desarrollado dentro de la temporalidad: nacimiento, crecimiento y muerte. Sin embargo, una descripción puramente fenomenológica no es suficiente para captar este aspecto dinámico. La eidética excluye la historia. Aquí se requiere de la psicología del

²⁹⁴

Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, p. 393.

desarrollo para completar la descripción. Para Ricoeur, esta ciencia ofrece tres ideas claves. La primera es que cada etapa del crecimiento humano (niñez, adolescencia, juventud, madurez, vejez) tiene su propio valor y dignidad. La segunda es que el sentido de la existencia se construye de acuerdo al desenvolvimiento del desarrollo humano. Por último, la edad se presenta como una cara más de lo involuntario absoluto, pues el crecimiento del organismo humano escapa del control de lo voluntario; y sin embargo, es en el desarrollo corporal del *Cogito* como éste puede desenvolver su propio sentido y ejercicio de la libertad.

Hasta aquí la exposición detallada de la dialéctica tal como la desarrolla Ricoeur en su obra *Le volontaire et l'involontaire*. Este recorrido exige la realización de una síntesis parcial que posteriormente nos permita articularla con las dialécticas que se expondrán en los siguientes apartados. Para ello tomaremos dos conceptos que nos pueden dar cuenta de la relación entre lo voluntario y lo involuntario: la libertad y la corporalidad²⁹⁵

Ricoeur a través del análisis intencional y del ejercicio de la filosofía reflexiva explora la relación de lo voluntario e involuntario en el *Cogito*. Esta exploración nos permite captar la íntima relación entre ambas dimensiones así como la relación de circularidad entre ellas. Gracias a ello captamos la unidad del ser humano, que contrasta con la antropología moderna (especialmente la de Descartes) que es esencialmente dicotómica: cuerpo y alma. Ricoeur supera de entrada esta dualidad, y presenta la interrelación entre corporalidad y libertad. Las condiciones de la libertad se encuentran enraizadas en la corporalidad y a su vez, el acto voluntario penetra por completo la experiencia humana de la corporalidad. Ahora bien esta unidad entre lo voluntario y lo involuntario no es una unidad armónica y transparente. No es armónica por que el sujeto en la experiencia de la gestación de la decisión experimenta la presencia de la vacilación por los motivos, de la resistencia por la falta de la docilidad de la espontaneidad corporal, en fin la presencia de lo involuntario hasta cierto punto del carácter. No es transparente porque el *Cogito* experimenta que algo se le oculta y escapa a sí mismo: el inconsciente. El *Cogito* que describe Ricoeur es unitario, integral y frágil a la vez. En

²⁹⁵ Utilizamos aquí la palabra corporalidad y no cuerpo, para hablar de la experiencia vivida del sujeto y que penetra toda la experiencia vital del *Cogito*. El sustantivo cuerpo tiene la desventaja de tener la connotación de ser sólo un objeto.

este sentido sin ningún problema se podría decir que el *Cogito* que presenta Ricoeur nos muestra una visión del ser humano como corporalidad libre o como libertad encarnada.

1.2. La dialéctica de lo finito y lo infinito

La dialéctica de lo finito e infinito se encuentra desarrollada en la obra *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*. Este texto, antes de explicar dicha dialéctica a través de una reflexión de estilo kantiano, trata, través de Platón y Pascal, lo que Ricoeur llama “patética de la miseria”, es decir como la experiencia de la finitud se presenta de manera trágica y conflictiva. Por ello, en este apartado expondremos primero la patética de la miseria que Ricoeur encuentra en Platón y de Pascal y luego pasaremos a presentar la dialéctica citada.

Respecto a Platón, Ricoeur parte del mito del alma humana que se encuentra en el libro IV de la *República*²⁹⁶, en el que se expone de manera poética la fragilidad y miseria de la existencia humana. En este texto, se ofrece una condición dinámica del alma humana, que se ejemplifica como un juego de fuerzas en tensión: la razón que manda, el deseo que se opone y la fogosidad o ánimo (θυμος) que “[...] no es una parte dentro de una estructura estratificada, sino una potencia ambigua que sufre la doble atracción de la razón y el deseo [...] El θυμος, el corazón, representa la función frágil e inestable por excelencia”²⁹⁷.

Esta imagen sobre la constitución frágil e inestable del alma humana, Ricoeur la completa mediante el mito de Eros expuesto en el diálogo del *Banquete*²⁹⁸. Según narra este mito, los padres de Eros son *Poros* y *Penia*. *Poros* es el padre que se caracteriza por una búsqueda dinámica y audaz, de lo bello y lo bueno. *Penia*, la madre es la pobreza, la indigencia. Así, *Eros* tiene la condición híbrida de sus padres, por una parte es indigente como su madre, pero aspira a los bienes superiores y aristocráticos de su padre. Esta es la condición miserable de *Eros*. Lo que hay que resaltar de este mito es que la indigencia o miseria del alma no es producto de un hecho contingente, sino que se encuentra como un dato originario y constitutivo de ella. Esta idea se refuerza con la alegoría del carro alado. En esta alegoría, el alma racional se encuentra tirada por dos

²⁹⁶ Cf. Platón, *Diálogos IV. La República*, trad. Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1984 (Col. Biblioteca Clásica, 94), pp. 226-238, 435c-442e.

²⁹⁷ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, p. 39.

²⁹⁸ Cf. Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, trad. C. García Gual et al. Madrid, Gredos, 1986 (Col. Biblioteca Clásica, 93), pp. 244-249, 201d-204c. Aunque el mito se refiere a la naturaleza de Eros que es un “*démon*”, también hace referencia a los que se encuentran en esta situación, es decir los filósofos.

corceles uno bueno y hermoso y el otro, lo opuesto. Si el primer caballo predomina entonces el alma se mantendrá en las regiones celestes; pero si es el segundo el que prevalece, entonces el alma humana descenderá en un cuerpo mortal²⁹⁹. Como se aprecia en este relato, la división interna del alma humana es anterior a la caída en el mundo material.

Para Ricoeur, Pascal es otro filósofo que expone con claridad la patética de la miseria que caracteriza al ser humano. Pascal, a través de su arte persuadir,³⁰⁰ descubre la situación de la existencia humana como una desproporción entre lo finito y lo infinito. El hombre es un pequeño punto frente a la naturaleza y el universo. Este punto ocupa un lugar intermedio entre lo infinitamente grande (el Todo) y lo infinitamente pequeño (la Nada). La naturaleza de medio del ser humano no le permite llegar al principio y fin de todo. Los extremos se le ocultan. En el orden teórico, la inteligencia junto los sentidos son limitados y en esto radica un primer signo de su miseria. Pascal lo expresa de esta manera:

“Este es el estado que nos resulta natural, no obstante ser el más contrario a nuestra inclinación. Ardemos en deseo de hallar un asiento firme y una última base constante sobre la cual edificar una torre que se alce al infinito, pero todo nuestro fundamento se desmorona y la tierra se abre hasta los abismos [...] nuestra razón es siempre defraudada por la inconsistencia de las apariencias”³⁰¹.

En el orden práctico, el ser humano también experimenta la miseria debido a que su existencia transcurre entre el reposo y el tumulto. “Así transcurre toda la vida. Se busca el reposo combatiendo algunos obstáculos, y, si se les ha superado, el reposo deviene insoportable por el tedio que engendra. Es necesario salir y mendigar el tumulto”³⁰².

Si además a esto se le agrega que se vive más recordando el pasado y anhelando el futuro que viviendo el propio presente, entonces la felicidad se presenta como un deseo que nunca se obtiene.

El estado mísero del hombre no termina ahí. La razón de ello es que si la comprensión del universo -en su dimensión infinitamente grande e infinitamente pequeño- es inaccesible para el ser humano, eso mismo pasa con su propia constitución

²⁹⁹ Cf. Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, pp. 343-345, 245c-246e.

³⁰⁰ Cf. Albert Beguin, *Pascal*, México, FCE, 1989, pp. 177ss.

³⁰¹ Blaise Pascal, *Pensamientos*, ed. y trad. de Mario Parajón, Madrid, Cátedra, 1998. p. 105.

³⁰² *Ibidem.*, p. 81

ontológica, ya que si se acepta, que se encuentra constituido por cuerpo y espíritu ¿cómo explicar su unión? ésta, también es inexplicable.

Sin embargo, Pascal no se limita a señalar la constitución miserable del ser humano. Paradójicamente en esta situación reside también su grandeza, porque es en el reconocimiento de su miseria existencial como se distingue al hombre de cualquier criatura del universo. El ser humano es sólo una “caña”, pero en todo caso es una “caña pensante”.

En suma, para Ricoeur, la patética de la miseria muestra que la existencia humana está marcada por una indigencia primera y constitutiva tal como lo expresan los mitos y relatos platónicos y que en el ser humano hay una discordancia entre lo finito de la propia existencia y la infinitud de la naturaleza que lo desborda, tal como lo deja en evidencia las reflexiones de Pascal. La patética de la miseria, sin embargo no es suficiente para explorar la tensión entre lo finito y lo infinito que hay en el ser humano, por lo que recurrirá a una reflexión más rigurosa, inspirada en el pensamiento kantiano.

La reflexión trascendental a la que recurre y que está dirigida por la idea de totalidad la hace desde tres dimensiones: teórica, práctica, y afectiva. Las tres dimensiones las analiza mediante los conceptos o categorías de finitud, infinitud y síntesis. Los conceptos de finitud en el orden teórico, práctico y afectivo son la perspectiva, el carácter y el placer respectivamente; y los conceptos de infinitud en dichos órdenes son, el decir, la Idea de felicidad y la experiencia de la felicidad. Por último, las nociones de cosa-imaginación, persona y hombre, corresponden a la categoría de síntesis en donde se experimenta el punto de quiebre, o fragilidad de la condición humana. A continuación se presentará cada una de estas dimensiones, en el orden que aquí se han expuesto.

1.2.1 Lo finito e infinito en el orden teórico.

La reflexión trascendental se da en sentido estricto cuando la atención se pone en la constitución del objeto, el cual dice de esta manera algo sobre el sujeto que la constituye: “Es sobre la cosa que yo descubro, por una parte, la finitud del percibir, y por otra parte, esa especie de infinitud del determinar, del decir y del querer decir, que nosotros veremos culminar en el verbo”³⁰³.

³⁰³

Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, p. 37.

Para abordar la finitud del percibir (perspectiva) el punto de partida es el cuerpo. El cuerpo da al sujeto la posibilidad de apertura al mundo. Esta apertura vista desde el ámbito teórico, se expresa como receptividad, como capacidad de ser impactado. Ahora bien, al tiempo que la corporalidad es la condición de posibilidad de apertura al mundo, lo es también de cierre, en el sentido de que la corporalidad da al sujeto una ubicación espacio-temporal específica y esta ubicación intransferible lo pone siempre en una perspectiva limitada. El individuo percibe siempre desde cierta estrechez el mundo. La sola percepción de un objeto muestra la imposibilidad que el sujeto tiene de captar todos sus lados de un sólo golpe de vista. Por tanto, la perspectiva que el individuo tiene del mundo y de la vida permite comprender la finitud como característica originaria del conocer.

Frente a este concepto de finitud se encuentra el de la infinitud del decir, del significar. La percepción que el sujeto tiene de un objeto siempre será parcial. A pesar de ello, cuando por medio del lenguaje se nombra dicho objeto, la significación no sólo “llena” la percepción sino que la desborda al darle una unidad de sentido. La significación plenifica la percepción. La parcialidad de la perspectiva se llena con la totalidad del nominar. La infinitud de la significación se manifiesta también cuando no llena en ningún caso la percepción. Si se piensa, por ejemplo en una quimera, ésta nunca será llenada por la percepción, en consecuencia la infinitud del lenguaje supera de nueva cuenta la finitud de la percepción³⁰⁴. Es importante señalar que la plenitud del nombre sobre la percepción es completada por el verbo. El verbo manifiesta una diversidad de funciones: confirma la existencia del objeto, lo ubica en una situación de temporalidad (presente, pasado y futuro), le da una atribución y todo esto gracias a que en el juicio se hace “una afirmación o negación de algo sobre una cosa”³⁰⁵. Precisamente la síntesis entre la finitud de la percepción con la infinitud del nombre y del verbo constituyen al objeto. La objetividad entendida como la unidad indivisible entre el aparecer y el significar revela el estatuto ontológico de la cosa misma. Ésta no es una creación formal

³⁰⁴ Este análisis entre la finitud de la perspectiva y la infinitud del decir, de estilo husserliano, coincide en su idea general con la expresada por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, en su reflexión sobre la certeza y la verdad.

³⁰⁵ Además, el verbo, mediante su función significativa (de afirmar o negar) muestra la relación íntima entre verdad y voluntad libre, ya que mediante la afirmación o negación de algo, se puede pronunciar la verdad sobre algo, y además, mediante la afirmación o negación, el sujeto manifiesta su voluntad libre, puesto que puede realizar juicios afirmativos verdaderos o falsos, así como juicios negativos falsos o verdaderos. La consecuencia es básica, la inteligencia y voluntad quedan íntimamente unidas por su capacidad infinita de trascender la percepción, superando así la visión cartesiana de entendimiento finito y voluntad infinita.

del sujeto, sino un objeto que posee su densidad propia. Sin embargo, el sujeto capta en sí mismo la síntesis realizada en el objeto, mediante un tercer término que sirve de puente entre la finitud de la percepción y la infinitud del significar. Para precisar mejor este punto, se puede formular la cuestión: ¿cuál es el medio para realizar una síntesis entre la inteligibilidad del decir y la sensibilidad del percibir? El concepto que permite realizar dicha síntesis es la imaginación trascendental, pues así, como la imaginación empírica es capaz de utilizar las representaciones sensibles para crear una nueva representación, la imaginación trascendental es el medio para que se fusionen en una unidad ontológica la percepción y el sentido.

En conclusión, para Ricoeur, la reflexión trascendental pone de manifiesto la constitución ontológica del objeto, la cual consiste en la síntesis del aparecer con el significar. Esta síntesis objetual captada por el sujeto cognoscente mediante la imaginación trascendental, muestra la desproporción que el individuo experimenta en el plano teórico, pues su decir infinito sobrepasa su percibir finito.

1.2.2 Lo finito e infinito en el orden práctico

El análisis que Ricoeur hace de la dimensión práctica sigue las líneas planteadas en el apartado anterior. El carácter prolonga la reflexión sobre la perspectiva, la Idea de felicidad la del significar y el respeto a la persona es el concepto que sintetiza la finitud y la infinitud práctica.

El punto de partida para abordar la finitud práctica es nuevamente la corporalidad. Si por el cuerpo el sujeto posee una perspectiva cognoscitiva, entonces por su misma corporalidad el individuo posee una perspectiva afectiva. En la base de la perspectiva afectiva está el deseo. El deseo revela también la doble característica de apertura y de estrechez que poseía la perspectiva cognoscitiva. El deseo es apertura al mundo, pues se manifiesta como “tendencia a”, “como falta de”. El deseo mueve al individuo fuera de sí mismo, a veces conduciéndolo suavemente, a veces arrastrándolo. Sin embargo, el deseo también es opacidad o estrechez, en el sentido que produce estados afectivos diversos en el interior de la propia persona, tiñendo así su direccionalidad de uno u otro matiz. Ahora bien, el deseo se expresa en motivos que se orientan en proyectos y se concretan en obras. El sujeto mediante su actuar encarna su proyecto en el mundo y por ende sus motivos. Su cuerpo percipiente es también un cuerpo actuante. Así el sujeto que obra, experimenta a la vez tanto la potencia de sus acciones como el límite que su propia corporalidad le impone.

La finitud experimentada como un estado afectivo específico o como límite del propio obrar (nunca se puede obrar todo lo que se quiere) se experimenta de forma específica en el carácter. El carácter es un hecho que el individuo no decide. Él nace con una determinada manera de ser, que luego se va conformando. Con esta manera de ser el sujeto se abre de manera limitada al mundo; su deseo expresado en diversidad de motivaciones, sus proyectos realizados en acciones, todo pasa a través de la mediación del carácter. En suma es la manera concreta y a la vez total –pues ahí se hace presente tanto la perspectiva afectiva como la práctica– como el sujeto vive su libertad en el mundo.

Siguiendo nuestra reflexión pasamos de la finitud a la infinitud práctica que se encuentra expresada en la Idea (Idea, en el sentido kantiano de la palabra) de felicidad. La felicidad aquí no es entendida ingenuamente como el estado afectivo de reposo absoluto. La Idea de felicidad es comprendida como el horizonte que el sujeto tiene frente a sí y en el cual despliega todos sus actos. Es también un *telos* hacia el que están dirigidas todas sus acciones. Este concepto es análogo al concepto de mundo que como totalidad, la conciencia cognoscente no alcanza agotar. Así, la felicidad entendida como horizonte y como *telos* permite tensar y dirigir todas aquellas experiencias privilegiadas que puntualmente y a lo largo de la vida del sujeto llenan su existencia. Sin embargo la felicidad tampoco es la suma o agregado de estos momentos puntuales, pues sólo la suma de momentos contingentes no puede conformar la totalidad. La totalidad y finalidad es una exigencia de la razón hacia la cual los actos del sujeto aspiran y se dirigen.

En este punto Ricoeur se cuestiona en dónde se realiza la síntesis entre el carácter finito y la Idea de felicidad como horizonte infinito. Él considera que la síntesis entre el carácter finito y la felicidad infinita se da en el concepto de la persona mediante el respeto.

Siguiendo la reflexión de Kant, la persona es el sujeto racional que es fin en sí mismo, y en consecuencia no ha de ser tratado como medio. Dado este valor absoluto de la persona se desprende una consecuencia ético-práctica. Si ser persona significa que el sujeto se considere a sí mismo y a los demás como fines absolutos, entonces el sujeto ha de tratarse a sí mismo y a los demás mediante “el sentimiento moral del respeto”. La noción kantiana de “sentimiento moral del respeto” es un tanto paradójica, pues si bien es cierto, que la razón es la que descubre el valor absoluto de la persona como un imperativo categórico, no lo es menos que esta exigencia de la razón se asienta en la

débil sensibilidad humana por la cual se ha de vivenciar el respeto. Si a esto se le agrega que es en la persona (y por ende el respeto a ella) en donde carácter finito y felicidad infinita confluyen, nuevamente la desproporción se hace evidente, y aún más íntima. La desproporción no sólo ha tocado la dimensión teórica, ahora también se hace patente en la dimensión del actuar humano.

Antes de continuar con el esquema de finitud e infinitud afectiva, Ricoeur hace una descripción sobre los sentimientos. Los sentimientos entendidos como estados y tendencias afectivas que expresan una estructura intencional muy particular. Por una parte, el sentimiento se encuentra dirigido hacia objetos, personas, situaciones, y gracias al sentimiento éstas adquieren un matiz y un sentido. Por otra parte, esta intencionalidad tiene al mismo tiempo su afección sobre el propio sujeto, pues el amor, cariño, odio o rechazo “dirigidos hacia”, los padece el mismo individuo. Los sentimientos (como los valores estéticos, por ejemplo) requieren de las cosas, de las personas y de las situaciones para manifestarse. Los sentimientos no existen en ellos, pero son los factores que permiten que los sentimientos existan. La correlación individuo-mundo es imprescindible para que los sentimientos que surgen en el sujeto se proyecten en su entorno y la forma como la persona proyecta sus sentimientos, le permite establecer una relación de apropiación o de desprendimiento con relación en el mundo. Así “[...] el sentimiento no puede ser descrito más que paradójicamente, como la unidad de una intención y de un afecto, de una intención hacia el mundo y de un afecto hacia mi yo”³⁰⁶.

Por último, hay que agregar que así como lo involuntario se esclarece mediante lo voluntario (principio de inteligibilidad) de la misma manera el sentimiento adquiere sentido gracias al conocer. La interrelación recíproca entre conocer y sentir permite que el conocer clarifique el sentir y el sentir otorgue impulso al conocer.

1.2.3 Lo finito e infinito en el orden afectivo

Después de esta descripción, Ricoeur retoma la idea propuesta por Platón³⁰⁷, sobre la επιθυμία (deseo sensible), el ερως (deseo racional) y el θυμος (fuerza, valor, coraje), pero ahora asumida desde el esquema finitud-infinitud-síntesis. La επιθυμία y el ερως corresponden a lo que en el lenguaje contemporáneo se denomina tendencias

³⁰⁶ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, p. 105.
³⁰⁷ Cf. Platón, *Diálogos IV. La República*, pp. 201-243, 419a-445e.

afectivas y son por una parte, el placer y por otra, la felicidad como obra o proyecto existencial. El placer visto desde la dialéctica finitud-infinitud es la sensación gratificante con el que la persona corona una actividad de su existencia. La experiencia del placer revela que es un movimiento afectivo que llena de manera perfecta y total dicha actividad. Sin embargo, su perfección es parcial, pues es incapaz de extenderse de manera ilimitada a la largo de la existencia del individuo. Su naturaleza consiste en ser una perfección puntual. La perfección puntual del placer revela la finitud temporal del sujeto, la cual está asentada a su vez en su finitud corporal. Esta concepción del placer elaborada ya por Aristóteles muestra que

“El placer acentúa y sanciona mi enraizamiento orgánico en el mundo; realza la predilección con que amo la vida que me atraviesa y este centro de perspectiva que soy yo; así, es la perfección misma del placer que me ata a la vida, pues me revela que el vivir no es una actividad entre otras, sino la condición existencial de todas las demás”³⁰⁸.

El placer como perfección finita juega un rol de apertura o de cierre. De apertura, en cuanto que la experiencia del placer puede dinamizar la relación placer-felicidad y permitir la construcción progresiva del proyecto, ya sea originando nuevas expectativas, transformando las ya planteadas o confirmándolas. En este caso, el placer que abre horizontes nuevos recibe el nombre de agradable. En cuanto a su papel de cierre, el placer puede ser capaz de romper la dialéctica vital placer-felicidad, instalarse en la existencia como bien último –contradiendo así su propia naturaleza–, y constituirse en única guía de sentido. Al marcar la diferencia entre el placer que cierra y lo agradable que dinamiza se está en condiciones de plantear diversidad de grados entre el estado de placer y felicidad. La felicidad en tanto búsqueda del bien se presenta como el grado máximo que ya no se limita ni al placer finito del momento, ni tampoco a lo agradable que abre a nuevas expectativas, sino como el proyecto de la existencia que dirige la vida de la persona. Un medio básico en la consecución de la felicidad es la virtud misma, la cual es capaz de medir el placer y orientar lo agradable en un horizonte de totalidad, que se presenta como el máximo placer al que aspira el ser humano. La diferencia entre la felicidad que se presenta aquí y la expuesta en la dimensión práctica es que, en esta última, la felicidad es ante todo un Idea regulativa presentada como exigencia de la razón. En la dimensión afectiva, la felicidad es el proyecto existencial que dinamiza el placer y lo agradable orientándolo a una finalidad

³⁰⁸

Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, p. 110.

total. La realización progresiva de un proyecto existencial que se expresa en la obra, se confirma con el estado afectivo o sentimental, el cual como un elemento ontológico del sujeto anuncia el cierre o la apertura del placer. En realidad las reflexiones sobre la felicidad realizadas en ambas dimensiones no se oponen, sino que se complementan, pues la exigencia planteada de la razón se va viviendo en la realización del proyecto existencial.

Después de este análisis, es necesario pasar al *θυμός*, que es el espacio donde se efectúa la síntesis del placer y de la felicidad. Para ello, Ricoeur nuevamente utilizará como guía los aportes kantianos, ahora con respecto a las pasiones³⁰⁹. El “tener”, el “poder” y el “valer” serán las pasiones que le permitirán revelar los sentimientos claves que el sujeto experimenta como tensión y conflicto en el corazón o *θυμός*.

El individuo inserto en la sociedad vive el “tener” mediante las relaciones que establece con los objetos, los cuales, además de satisfacer sus necesidades básicas, se le presentan como bienes disponibles y que generan sentimientos relativos a la adquisición, posesión y conservación de dichos objetos. El deseo de posesión y el sentimiento de perder lo poseído es un elemento natural al sujeto, independientemente de que el tener devenga en avaricia. Por su parte, el “poder” está relacionado con el tener, pero lo supera en amplitud. El poder no sólo dice dominio o control sobre algo. El poder dentro de las sociedades ya sean antiguas o contemporáneas se genera dentro de relaciones productivas y de trabajo y que independientemente de su grado de complejidad, establecen redes de subordinación de unos respecto a otros. El poder entendido como subordinación es connatural en el marco de las relaciones productivas, y también dentro de las instituciones políticas que conforma una sociedad o Estado. El sentimiento de mandar-obedecer se hace presente en este entramado de relaciones. La sumisión injusta, la explotación, el control, en fin; el dominio de unos por otros, no impide reconocer su connaturalidad en la vida social del ser humano. El último sentimiento es la valía de sí mismo. El valor de sí mismo establece una relación especial con los otros, pues consiste en lo que Hegel ya analizaba en la *Fenomenología del Espíritu*, “la conciencia deviene en autoconciencia cuando es reconocida por otra conciencia”³¹⁰. El reconocimiento realizado por el otro toca de lleno el amor de sí del individuo y se convierte en un elemento esencial de la vida afectiva. La valía de sí

³⁰⁹ Sin embargo Ricoeur, tiene cuidado de no asumir el prejuicio kantiano de pensar que la condición humana se encuentra depravada o corrompida.

³¹⁰ Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, México, FCE, p. 112.

mismo, como reconocimiento de los otros, tiene una expresión privilegiada en las obras de arte, las cuales son un medio permanente de ser reconocido por los demás. Por el contrario, la vanidad, la vanagloria, el narcisismo son casos concretos de como esta valía de sí se transforma en pasión en el sentido negativo del término.

Pues bien, ya sea que el θυμός o corazón se dirija hacia las demandas finitas del placer o se encamine a las exigencias infinitas de la felicidad; los sentimientos del tener, el poder y el valer siempre estarán tiñendo de diversas tonalidades la tensión entre lo finito e infinito. El corazón es finalmente el espacio conflictivo en donde se manifiesta con toda su fuerza la contradicción y la fragilidad afectiva del sujeto.

Después de realizar un estudio sobre la dimensión teórica, práctica y afectiva, Ricoeur lleva a cabo un ejercicio de síntesis, mediante tres conceptos de inspiración kantiana: afirmación originaria (infinitud), diferencia existencial (finitud), mediación humana (síntesis). Para esta síntesis el punto de partida no será la finitud, sino la infinitud (como perfección), y en este proceso de reflexión sintética se irá de la dimensión cognoscitiva a la de los afectos y sentimientos. En el ámbito teórico el nombre, y sobre todo el verbo, muestran la capacidad de querer abarcar y expresar la totalidad. En la esfera práctica existe una Idea que representa el *telos* siempre buscado, pero nunca alcanzado que dirige la obra humana: la felicidad. Y por último, en la dimensión afectiva, el sujeto no se encuentra dirigido por una idea regulativa, sino por la vivencia efectiva de la felicidad. Esta serie de afirmaciones originarias se completan mediante una serie de determinaciones. El verbo se le limita con la perspectiva y, por tanto, el deseo de expresar de forma total la realidad se fragmenta en una multiplicidad de puntos de vista. La idea regulativa de felicidad se determina mediante la noción del carácter, que es la manera específica de vivir la libertad en un espacio y tiempo específico. Por último, el deseo efectivo y afectivo de la felicidad se completa con la vivencia real, cotidiana y fugaz del placer. La síntesis realizada ya en la imaginación, como puente de unión entre lo inteligible y lo sensible, ya en el concepto del respeto por la persona, vista sólo como un fin en sí misma, adquieren todo su peso en el de humanidad, en lo que somos cada uno de nosotros. Precisamente esta tensión entre infinitud-finitud descargada sobre la síntesis del ser humano, es lo que Ricoeur llama “labilidad”. La labilidad es este punto de tensión de la estructura ontológica del sujeto, débil y propensa a desgarrarse. La labilidad es condición de posibilidad de que el hombre cometa la falta. La labilidad es la ocasión para que se haga presente el mal, pero no para que sea el origen del mal.

¿Qué nos aporta esta dialéctica a la comprensión de un *Cogito* integral? Como lo vimos en el apartado anterior, la dialéctica de lo voluntario e involuntario nos mostraba tanto la relación conflictiva entre ambas dimensiones del ser humano, como la relación de circularidad, entre lo voluntario, que ayuda a comprender lo voluntario, como en el hecho de que lo involuntario es condición de posibilidad de lo voluntario (motivos y espontaneidad corporal). Ahora bien, la dialéctica de lo infinito y de lo infinito en el orden teórico, práctico y afectivo nos revela un nuevo dato del ser humano: la desproporción estructural u ontológica entre aquello a lo que aspira y desea en los diversos órdenes y lo que fácticamente percibe, hace y siente. Es esta labilidad constitutiva la que es condición de posibilidad de que la experiencia de la falta se haga presente en el ser humano. De esta forma al *Cogito* integral que se desea recuperar y que se expresa como libertad encarnada, ha de agregarse ahora un rasgo esencial: la labilidad o desproporción ontológica.

1.3 La dialéctica de lo arqueológico y lo teleológico.

Para explicitar la dialéctica de lo arqueológico y lo teleológico como un rasgo de la antropología ricoeuriana es necesario abordar la obra *De l'interprétation. Essai sur Freud*³¹¹. Este texto presenta un estudio sobre las obras más significativas de Freud e identifica los conceptos fundamentales de la teoría psicoanalítica, para después realizar una reflexión filosófica sobre dicha teoría. La obra *De l'interprétation. Essai sur Freud* se encuentra dividida en tres libros. El primero sitúa el psicoanálisis de Freud en el conjunto total de la reflexión de Ricoeur y pone en claro las cuestiones metodológicas. El segundo lleva a cabo la lectura de la obra de Freud y expone los conceptos básicos de la primera tópica: consciente, preconsciente e inconsciente. Además desarrolla el concepto de pulsión y su manifestación a través de la representación. También presenta la segunda tópica donde se introducen nuevos conceptos: el ello, el yo y el superyó. Muestra como la teoría de las pulsiones se enriquece con el concepto de pulsión de muerte. Trata además el problema del sueño que revela lo que es el sujeto y que permite pasar del problema del individuo al problema de la sociedad. Expone como Freud

³¹¹ Cf. François Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie* (1ª ed.), pp. 321-342. El ambiente intelectual en el que se ubica esta obra es la década de los sesentas, que se caracteriza por la ascensión del estructuralismo como pensamiento dominante en las ciencias sociales, y en la que se pone en cuestión el quehacer de la propia fenomenología. No está de sobra decir, que la lectura que Ricoeur hace del psicoanálisis, encontró un rechazo por el propio Jacques Lacan y su escuela. Solo estudios posteriores, permitieron realizar una valoración justa de la obra.

aborda el arte y la religión para desembocar en una concepción del individuo y de la cultura. Finalmente en el tercer libro Ricoeur termina con una interpretación filosófica de la propuesta psicoanalítica que se centra en las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis, así como en la cuestión del sujeto. Este último aspecto es el tema central que le interesa a Ricoeur y que pone de manifiesto al principio de la obra cuando se pregunta ¿qué nueva comprensión ofrece el psicoanálisis del sí mismo?³¹². Precisamente sobre esta cuestión trata el siguiente apartado.

1.3.1 La dimensión arqueológica de la existencia humana

Como ya se mencionó en la primera parte de la investigación, el punto de partida de la hermenéutica de la sospecha es la conciencia falsa que el sujeto tiene de sí. Y nada más propio que la teoría psicoanalítica de Freud para poner de manifiesto dicha conciencia. Para Ricoeur, el psicoanálisis lleva a cabo esta crítica a través de tres momentos: el descentramiento de la conciencia, la superación del objeto como una realidad meramente cognoscible y el narcisismo propio de la conciencia. El primer momento se refiere al hecho Freud en su tópica, descentra la conciencia al reducirla a una simple “localidad psíquica” junto con el inconsciente y el preconscious. El segundo momento, consiste en que el origen del sentido se traslada de la esfera de lo consciente al inconsciente en donde el deseo se manifiesta a través de las pulsiones que se dan a conocer por medio de las representaciones. De esta forma el sujeto deja de ser, principalmente una conciencia cognoscente, para transformarse en sujeto de deseo³¹³. En consecuencia y gracias al sistema tópico-económico, el objeto de conocimiento se revela también en un objeto de deseo. El último momento por el que Freud termina de desasir la falsa conciencia es el de narcisismo. Por el narcisismo, la pulsión libidinal no sólo constituye a los objetos de deseo, sino que el mismo sujeto se convierte en objeto de deseo. Así el *Cogito* no es aquel que dirige la pulsión, sino “eso, al que la pulsión se dirige”³¹⁴.

De esta manera, a la humillación cosmológica de Copérnico, donde el ser humano ya no es el centro del cosmos; seguida por la que realizó Darwin, en la que el

³¹² Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 8.

³¹³ Hablando estrictamente en la obra de Freud no se puede hablar del concepto de sujeto con el significado que posee dentro de la filosofía. En Freud no existe un núcleo o sustancia originaria de sentido, sino solo un conjunto de pulsiones cuya dirección va constituyendo una serie de objetos libidinales. Aquí el término se utiliza en su sentido más amplio, entendido como “el espacio” en donde se manifiestan las pulsiones mediante las representaciones.

³¹⁴ Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 446.

ser humano ya no es una creación divina, sino que forma parte de la evolución de las especies animales, se suma finalmente la humillación que lleva a cabo la teoría psicoanalítica. Ésta, realiza una humillación más profunda sobre la conciencia moderna, al mostrar que el “*ego* no es dueño de su propia morada” y que el origen de su sentido se encuentra en el inconsciente. De aquí la invitación de Freud a mirar la dimensión inconsciente de sí mismo:

“Tú crees saber todo lo que pasa en tu alma, porque tu conciencia te enseñaría lo que es suficientemente importante. Y cuando tu quedas sin noticia de algo que está en tu alma, admites con perfecta seguridad que ella no se encuentra [...] Entra en ti mismo, profundamente y aprende primero a conocerte, entonces comprenderás por qué tú debes caer enfermo y posiblemente evitarás llegar a ello”³¹⁵.

La labor del psicoanálisis no se limita a hacer un proceso de crítica la conciencia. Existe en esta propuesta un segundo momento de recuperación, cuyo punto de partida es la “presentación psíquica de la pulsión”. Este concepto permite establecer el camino de retorno de lo inconsciente a lo consciente, pues aunque el origen del sentido se encuentra en el inconsciente, únicamente aparece como tal cuando entra en la esfera de lo consciente. Así, entre lo inconsciente y lo consciente se establece una continuidad y una dialéctica³¹⁶. Precisamente la labor del analista consiste en propiciar una relación dialéctica lo más fluida posible de estas dos esferas en el individuo. La escucha paciente y laboriosa del paciente, le permiten al terapeuta interpretar las representaciones psíquicas de las pulsiones para que el sujeto pueda ensanchar de manera lenta y progresiva su campo de conciencia.

Con base en lo anterior, Ricoeur elabora un concepto que él denomina “la arqueología del sujeto”. Este concepto tiene la finalidad de mostrar que el *Cogito* es ante todo un sujeto puesto en la existencia por el deseo³¹⁷. Para elaborar la noción de “arqueología” utiliza los conceptos básicos del psicoanálisis para realizar una reflexión en diálogo con la tradición filosófica.

Para Ricoeur la dimensión arqueológica del sujeto tiene dos sentidos. El primero tiene un sentido individual y hace referencia a lo que Freud llama inconsciente (primera tópica) o ello (segunda tópica). A grandes rasgos se puede decir que en la primera tópica

³¹⁵ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 448.

³¹⁶ Cf. Paul Ricoeur, *Le conscient et l'inconscient*, en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, pp. 101-121. En este texto, Ricoeur reflexiona sobre las relación dialéctica entre el inconsciente y lo consciente como quehacer necesario para abordar el problema del *Cogito* desde una perspectiva filosófica tomando en cuenta los aportes del psicoanálisis.

³¹⁷ Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 461.

el inconsciente es la zona de mayor profundidad y su núcleo está “formado por presentaciones de pulsión que quieren descargar sus inversiones”. Todo lo que acontece en el inconsciente permanece ahí, sin que nada se olvide y su funcionamiento es ajeno al principio de realidad así como la lógica de temporalidad. El inconsciente se rige tanto por el principio del placer como por la pulsión de muerte. Al pasar a la segunda tópica, el ello es el que asume las características del inconsciente y Freud lo describe como una zona oscura, impenetrable, que se puede comparar a un “caos, a una caldera llena de hirvientes impulsos”. Freud a propósito de esto, sostiene que: “Los deseos que nunca surgieron fuera del ello, aún las impresiones que quedaron enterradas por causa de la represión son virtualmente imperecederas y se encuentran tal cual, al cabo de muchos años”³¹⁸.

El segundo sentido de la dimensión arqueológica tiene un carácter socio-cultural. Así, mientras el ello revela lo arqueológico en su dimensión individual, el superyó lo muestra en su nivel social. Para Freud el superyó está estrechamente ligado al ello y la explicación de dicha relación se encuentra en el complejo de Edipo. El complejo de Edipo, al explicar la manera como el hijo va viviendo y definiendo las relaciones con sus progenitores, muestra la dimensión intersubjetiva del sujeto, que posteriormente se manifestará en el conjunto relaciones sociales que establezca. Junto a esto, la ley y la moralidad de la sociedad se introyectan en el aparato psíquico del individuo, permitiendo que el superyó se convierta en la instancia de legalidad interna que regule la conducta del yo frente a la realidad social. Por tanto, el complejo de Edipo simboliza la integración del individuo en la institución, la cual se da bajo el signo del temor y la represión de los deseos del ello.

Ricoeur luego de presentar los dos rasgos esenciales de la arqueología del sujeto sobre la base de los conceptos freudianos, asume dichos rasgos para ponerlos en diálogo con la tradición filosófica. El punto de partida para Ricoeur es el ello, que al ser un fondo oscuro, “lleno de impulsos hirvientes” no puede ser expresado en su totalidad. El deseo puede ser expresado a través del lenguaje, pero nunca puede ser agotado por el mismo. Al respecto Ricoeur afirma: “Lo que en el inconsciente es susceptible de hablar, lo que es representable, reenvía a un fondo no simbolizable: el deseo como deseo. Es este el límite que el inconsciente impone a toda transcripción lingüística que quisiera ser total”³¹⁹.

³¹⁸ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 466.

³¹⁹ *Ibidem.*, p. 475.

En la tradición filosófica el problema del sujeto como deseo puede ser encontrado en diferentes autores. Hegel lo trata dentro de la *Fenomenología del Espíritu* en el apartado de la autoconciencia, donde sostiene que por el deseo o la apetencia una autoconciencia se pone frente a otra y se sabe distinta de ella³²⁰. Nietzsche, quien funda todo origen de sentido vital, cognoscitivo o axiológico en la voluntad de poder, sostiene que “Las apetencias se especializan cada vez más: su unidad es la voluntad de poder (para tomar la expresión de las más fuertes pulsiones que ha dirigido todo desarrollo orgánico hasta el presente). Reducción de todas las funciones orgánicas fundamentales a la voluntad de poder”³²¹. Por su parte, Spinoza en la *Ética*, al tratar las afecciones del alma sostiene que:

“Cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser. El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada exterior a la esencia actual de esta cosa. El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto ideas confusas, se esfuerza en perseverar en su ser con una duración indefinida y tiene conciencia de su esfuerzo”³²².

En el escolio de la proposición IX explica que este esfuerzo relacionado con el alma se llama voluntad, pero considerado junto con el cuerpo recibe el nombre de “apetito” y esto es precisamente lo esencial en el ser humano. Finalmente, para Spinoza la diferencia entre “apetito” y “deseo” radica en que el deseo implica la conciencia que el sujeto tiene de su apetito. El deseo es lo que define al sujeto³²³.

Sin embargo es Leibniz, en opinión de Ricoeur, quien mejor anticipa a Freud. El concepto central en Leibniz es el de mónada, que es la unidad básica de la realidad. Sus características son la simplicidad, la incorruptibilidad y junto con ello su dinamismo autónomo. La mónada, especialmente la humana, es como un espejo viviente del universo que lo abarca a través de sus representaciones. Estas pueden ser de dos tipos: conscientes (que denomina apercepciones) o inconscientes (llamadas percepciones). A partir de esta distinción se puede hablar de una representación que se ubica dentro del orden cognoscitivo y tiende a la verdad, y otra representación de orden vital y que es expresión del esfuerzo o del apetito. Respecto a esta última representación Leibniz afirma:

³²⁰ Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, pp. 111-113.

³²¹ Luis Jiménez Moreno, *El pensamiento de Nietzsche*, Madrid, Ediciones pedagógicas, 1994 p. 93.

³²² Spinoza, *Ética*, trad. Ángel Rodríguez Bachiller, Argentina, Aguilar, 1982, pp. 170-173.

³²³ Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 173.

“La acción del principio interno que hace el cambio o el pasaje de una percepción a otra, puede ser llamada apetición. Es verdad que el apetito no siempre sabría llegar a toda la percepción donde ella tiende, pero obtiene siempre algo y llega a nuevas percepciones”³²⁴.

La frase que dice: “es verdad que el apetito no siempre sabría llegar a toda la percepción donde ella tiende”, es esencial pues conecta con el planteamiento de Freud, donde el inconsciente no puede ser traducido de forma completa en lenguaje y, en consecuencia, se pone de manifiesto que en el sujeto existe un fondo que no puede ser penetrado completamente por la conciencia. De esta manera, aunque el tema del deseo no es exclusivo de Freud, es propio de él, trasladar el origen del sentido al deseo, para después alcanzar el sentido del deseo a través del lenguaje, haciendo uso de un modo nuevo de interpretación, que es el psicoanálisis.

En suma, la dimensión arqueológica del sujeto muestra que el rasgo esencial del *Cogito* es el deseo. Gracias al deseo el sujeto se encuentra puesto en la existencia y por el deseo se revela su propia finitud, pues aunque el deseo se puede expresar mediante el lenguaje, éste no es capaz de traducir todo lo que hay en él. No obstante, la dimensión arqueológica no agota todo lo que es el sujeto. A esta dimensión arqueológica del *Cogito* que se obtiene a partir de la reflexión sobre el psicoanálisis, Ricoeur la completa con la “dimensión teleológica” del sujeto, para lo cual recurrirá a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

1.3.2 La dimensión teleológica de la existencia humana

La existencia humana no sólo se comprende develando su dimensión arqueológica, sino encontrando en ella una dimensión que apunte hacia un fin, que muestre su devenir consciente. Ricoeur es muy claro al respecto cuando afirma: “Solo un sujeto que tiene un *telos* tiene un *arche*”³²⁵.

Inspirándose en la dialéctica hegeliana, el filósofo francés considera que un pensamiento deja de ser abstracto, si se determina dialécticamente mediante una negación. Por ello a la teoría psicoanalítica de Freud le opone la propuesta hegeliana, tal como se desarrolla en la *Fenomenología del Espíritu*. La intención de esta confrontación no es la de complementar los contenidos de ambas posturas, pues sus discursos se ubican en dimensiones distintas. Lo que Ricoeur pretende es que uno y otro

³²⁴ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 47.
³²⁵ *Ibidem.*, p. 481.

discurso puedan ser leídos mediante el prisma de su opuesto y de esta manera tematizar filosóficamente lo que está implícito en cada uno de ellos.

La *Fenomenología del Espíritu* tiene un carácter eminentemente teleológico. Esta fenomenología que es “la experiencia de la conciencia en su camino hacia la ciencia”³²⁶ revela —al igual que el psicoanálisis— que la conciencia no posee en sí misma la fuente de sentido. Mediante el trabajo arduo de la negación y del esfuerzo, ésta recorre una serie de figuras que se inicia desde la “conciencia sensible” hasta llegar al “espíritu”³²⁷. Ahora bien, su recorrido es dialéctico, es decir, un trayecto en donde lo que se niega, no se rechaza, sino que se asimila en un momento superior. De esta manera, el sujeto al pasar de la “conciencia” a la “autoconciencia”, de ella a la “razón” y de ésta al “espíritu” adquiere su sentido y su verdad. Por ello, Hegel afirma constantemente que la verdad se encuentra en el proceso y al final del recorrido. En la fenomenología hegeliana además de este proceso ascendente de la “conciencia sensible” al “espíritu”, existe un proceso descendente en donde el “espíritu” dirige la marcha de la “conciencia”. Por eso, lo que para la conciencia es un proceso de conocimiento arduo y doloroso, para el “espíritu” es un camino ya recorrido y por ende conocido: “[...] el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu como etapas de un camino ya trillado y allanado”³²⁸.

Las diversas lecturas que ofrece la *Fenomenología del Espíritu*, como son la gnoseológica entendida como la relación de conocimiento entre el sujeto y el objeto; la humanista, vista como el proceso de formación del individuo en una comunidad históricamente situada; y la teológica, en donde el “espíritu” se transforma en “saber absoluto” y en donde dios no es sino la comunidad histórica que tiene conciencia de sí³²⁹, todas ellas, muestran el rasgo eminentemente teleológico, en el que la conciencia apunta a un destino más allá de ella. Ante esta característica esencial de la fenomenología hegeliana, Ricoeur explora con más detenimiento la dimensión arqueológica que se encuentra en ella. En la *Fenomenología del Espíritu* se sostiene que la conciencia luego de recorrer dialécticamente el camino de la certeza sensible, de la

³²⁶ Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 60.

³²⁷ Cf. Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger II*, Barcelona, Herder, 1995, p. 232. Colomer, sostiene que el “espíritu” se refiere a la comunidad histórica en la que se encuentra el individuo con toda la riqueza familiar, ética, jurídica, artística, cultural y religiosa que ella supone.

³²⁸ Hegel, *op. cit.*, p. 21.

³²⁹ Cf. Eusebi Colomer, *op. cit.*, pp. 230-234.

percepción y del entendimiento, entra por fin al reino de la verdad³³⁰. En este “reino”, lo esencial de la “autoconciencia” es la apetencia o el deseo. Gracias al deseo la autoconciencia percibe “la realidad en sí” como vida y no simplemente como objeto de conocimiento: “Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como lo que es tiene también en sí, en cuanto se lo pone como *lo que es*, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que ese ser reflejado en sí mismo, y el objeto de la apetencia inmediata, es algo *vivo*”³³¹.

La conciencia como deseo enfrenta de manera dialéctica su relación con el objeto de deseo. Primero viendo su objeto como algo distinto de ella, segundo consumiendo su objeto, y por último, afirmándose a sí misma al haber satisfecho su deseo. No obstante, el deseo realmente se satisface cuando una conciencia se encuentra frente a otra conciencia que desea y, en este encuentro, la conciencia deviene en autoconciencia³³².

El dinamismo propio del deseo pone a los individuos en una dimensión de intersubjetividad, que eleva al sujeto del plano de “la conciencia” al plano del “espíritu”: “Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo”³³³. Lo anterior se podría expresar en lenguaje freudiano diciendo que el principio de placer dirigido por el narcisismo del *ego* se encuentra mediado por las exigencias del superyó y del yo al entrar en contacto con el principio de realidad.

Así, en la fenomenología hegeliana, la dimensión arqueológica posibilita la dimensión teleológica de la conciencia, dicho con palabras de Hegel, es la posibilidad para entrar al “reino del espíritu”. Al respecto el filósofo alemán es contundente cuando afirma que: “La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche más allá suprasensible para marchar hacia el día espiritual del presente”³³⁴.

³³⁰ Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 107.

³³¹ *Ibidem.*, p. 108.

³³² Cf. *Ibidem.*, p. 112.

³³³ *Ibidem.*, p. 113.

³³⁴ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 113.

Como ya se dijo, por el deseo una autoconciencia se sabe frente a otra autoconciencia. En este nivel de desarrollo fenomenológico, la satisfacción del deseo de las autoconciencias se hace por medio del reconocimiento, ya que una autoconciencia puede tener plena conciencia de sí únicamente a través de la mediación de otra autoconciencia. Sin embargo el reconocimiento entre ellas no se da de forma igualitaria y pacífica, sino bajo el signo de la lucha y de la dominación. Esta lucha por el reconocimiento nos conduce a la dialéctica del amo y del esclavo.

En la dialéctica del amo y el esclavo, las autoconciencias luchan por el reconocimiento, lo que exige que arriesguen su propia vida. Una de ellas arriesga la vida al dominar a la otra autoconciencia y ésta por miedo a morir conserva su vida sometiéndose. De esta forma, surge el señor por una parte y el siervo por otra. El señor que dominó por arriesgar su vida desea también sojuzgar a la naturaleza y para lograrlo necesita que el siervo trabaje para él. El siervo al obedecer reconoce al señor, pero este reconocimiento no le basta al amo, pues para que fuera pleno tendría que venir de otro señor. El siervo por su parte no arriesgó la vida porque lo que tuvo frente a sí fue al “verdadero señor” que es la muerte. La angustia que el sujeto experimentó le hizo tomar conciencia de sí. “En efecto, —dice Hegel— esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este y o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, el señor absoluto”³³⁵.

El trabajo que el siervo realiza para el señor le permite humanizar la naturaleza y le da la ocasión para formarse a sí mismo en la medida que transforma la realidad mediante su esfuerzo. El siervo a través de las constantes negaciones conquista su libertad perdida. En este momento la dialéctica entre el amo y el esclavo se invierte, pues el siervo, por el proceso que ha vivido, se constituye en señor de sí mismo y de la naturaleza que él mismo ha trabajado. Por su parte, el señor al requerir del reconocimiento de un inferior a él y al no ser capaz de dominar directamente la naturaleza, se mostrará finalmente como una conciencia servil.

La exposición de la dialéctica del amo y del esclavo en esta investigación tiene la finalidad de solo de señalar el alcance sociopolítico del deseo y del reconocimiento. Precisamente la lectura que hace Marx le permite plantear los temas de la enajenación y la lucha de clases. En cambio, Hegel puede afirmar que la satisfacción del deseo en un ámbito de reconocimiento intersubjetivo es lo que desarrolla al individuo y a la

³³⁵

Ibidem., p. 118.

sociedad. Y es esta línea de reflexión la que Ricoeur explora en la construcción de su antropología.

Después de analizar la dimensión arqueológica en la *Fenomenología del Espíritu*, Ricoeur pone de relieve la dimensión teleológica que se hace patente en el psicoanálisis freudiano. Esta dimensión la busca en tres nociones: los conceptos operatorios en los que se funda el psicoanálisis, el concepto de identificación y el de sublimación.

Los conceptos operatorios que Ricoeur destaca del psicoanálisis son: la visión solipsista que la tópica presenta del aparato psíquico y la terapia psicoanalítica que se da en un encuadre de intersubjetividad.

Partiendo de la visión solipsista que presentan las tópicas, la primera muestra que en el aparato psíquico hay relación dialéctica entre lo inconsciente y lo consciente. En la segunda tópica las relaciones se presentan entre el yo, el ello y el superyó, las cuales pueden interpretarse desde la perspectiva de la dialéctica del amo y el esclavo³³⁶. Ahora bien, independientemente que las tópicas presenten de manera solipsista las relaciones entre los lugares psíquicos (inconsciente, preconsciente y consciente) o los roles (ello, yo y superyo), el aparato psíquico del individuo se gesta dentro de un ambiente de intersubjetividad.

En cuanto a la relación que se establece en el análisis terapéutico, Ricoeur sostiene que: “Toda la relación analítica puede ser reinterpretada como dialéctica de la conciencia, elevándose de la vida a la conciencia de sí, de la satisfacción del deseo al reconocimiento de la otra conciencia”³³⁷. En la terapia psicoanalítica, —a semejanza de lo que ocurre en la fenomenología hegeliana— el paciente realiza un trabajo para reconocer en sí mismo la verdad que está oculta para él. El reconocimiento no se logra de manera solipsista, sino que requiere de la mediación del analista, que mediante su preparación cualificada ayuda al individuo a reconocer su propia verdad. El analista juega aquí el papel de la conciencia filosófica o “espíritu”, quien después de haber recorrido el camino, puede ayudar a otros a hacerlo. La meta tanto del psicoanálisis como de la fenomenología hegeliana es la ampliación del campo de la conciencia.

Así, aunque en el psicoanálisis el deseo se muestra como una pulsión del individuo que se conoce a través de las representaciones, en realidad esta pulsión o

³³⁶ Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 500.

³³⁷ *Ibidem.*, p. 496.

deseo se encuentra ya inserto en el entramado de relaciones intersubjetivas, en las cuales tiene su reconocimiento, realización y satisfacción, tal como lo afirma Hegel.

Para hablar del concepto de identificación es necesario primero definirlo, el cual consiste

“no sólo [en] un proceso de reconocimiento (establecimiento de un reconocimiento), sino que es también la operación constitutiva de la identidad del yo y, como tal participa de una dialéctica histórica que conduce al sujeto, a través [del complejo de Edipo], a estructurarse como yo con referencia a las instancias de un yo ideal y del superyó”³³⁸

Al presentar la identificación como una “operación constitutiva de la identidad del yo”, Ricoeur considera que la primera y segunda tópica no explica suficientemente cómo a partir de una base pulsional, la autoridad y la represión se integran en la identidad del yo. Es obvio que él no desconoce la función del superyó, los procesos de idealización del yo, así como el complejo de Edipo. Sin embargo, piensa que el psicoanálisis freudiano carece de una reflexión profunda sobre el problema de la intersubjetividad. Para Ricoeur el sistema económico-energético freudiano (en donde la pulsión elige su objeto y se relaciona o se aparta de él a través de una serie de inversiones o desinversiones) es un aparato teórico muy estrecho para plantear adecuadamente el problema de la intersubjetividad y por ende el de una dimensión teleológica. Ahora bien, ¿en qué sentido el concepto de identificación apunta hacia una teleología y no sólo a una arqueología? Ricoeur entrevé la respuesta en un texto de Freud titulado *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* en el que se aborda el problema de “la pérdida del objeto”. Según Freud, cuando el yo pierde su objeto, las pulsiones que investían dicho objeto se retiran y retornan al narcisismo del yo: “Al perder un objeto al que se ha visto obligado a renunciar, ocurre muy a menudo que se resarce identificándose con dicho objeto, erigiéndolo nuevamente en el yo; y entonces la elección objetal regresa hacia la identificación”³³⁹.

Precisamente en este punto Ricoeur se cuestiona si toda pérdida del objeto conduce necesariamente a un regreso al narcisismo del yo o si por el contrario implica una educación del deseo del individuo al estar inmerso en el entramado de la intersubjetividad humana. Dicho en lenguaje hegeliano, significaría plantear que una autoconciencia puede reconocer su deseo cuando está en relación con otra

³³⁸

Pierre Fedida, *Diccionario del psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 1985, p. 106

³³⁹

Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 503.

autoconciencia y en este proceso ascendente experimenta el trabajo de lo negativo³⁴⁰. Ricoeur encuentra la respuesta en el mismo texto, el cual, al hablar de la pérdida del objeto sostiene que dicha pérdida produce identificaciones profundas en el Yo, que son capaces de transformarlo gracias al valor afectivo del objeto perdido. Lo anterior implica por tanto que el individuo además de ser explicado como un sistema de pulsiones, puede mostrarse también como un sujeto que inserto en un entramado de relaciones intersubjetivas, vive un cúmulo de vivencias afectivas que le permiten entrar en un proceso de crecimiento. Este crecimiento adquiere una dimensión teleológica si se inserta en un dinamismo como el de la *Fenomenología del Espíritu*.

Al analizar el concepto de sublimación, que se puede definir como un “proceso de producción de actividades superiores, indiferente, en apariencia, a una dinámica y a una economía sexuales inconscientes pero que encuentra en éstas su fuente, fuerza y régimen de funcionamiento”³⁴¹, Ricoeur afirma que dicho concepto es aún más problemático que el de identidad, pues se cuestiona cómo es que se puede explicar la producción de productos culturales no sexuales a partir de una economía sexual. Ricoeur responde –a partir del análisis que lleva a cabo en *Una teoría sexual*– que el freudismo carece de un aparato conceptual que explique satisfactoriamente la relación entre el deseo y los productos culturales que en apariencia no tienen relación directa con una economía sexual. Sin embargo, Ricoeur sostiene que a pesar de esta carencia, el concepto de sublimación es una manera de expresar la dimensión progresiva y teleológica de la pulsión libidinal.

Así y a pesar de las limitaciones teóricas que poseen los conceptos anteriormente analizados, se pueden encontrar en ellos la dimensión teleológica a la que apunta la teoría psicoanalítica de Freud. Finalmente Ricoeur concluye que esta apertura, propiciada por la presencia de la fenomenología hegeliana, permite leer los textos de Freud

“entre una dialéctica orientada hacia una instauración progresiva de la conciencia de sí y una económica que explica a través de emplazamientos y desplazamientos del deseo humano esta difícil instauración”³⁴².

³⁴⁰ Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 503.

³⁴¹ Pierre Fedida, *Diccionario del psicoanálisis*, p. 160.

³⁴² Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 505. Ricoeur, reconoce que la lectura que hace de Freud, no es una lectura predominante en el ámbito del psicoanálisis, pues los sistemas tópicos, precisamente no dan pie para una lectura desde la intersubjetividad.

Capítulo 2 La dimensión antropológica-personal: ¿Quién soy yo como sujeto responsable del otro?

2.1 La constitución hermenéutica del sí mismo

A lo largo del capítulo I, hemos desarrollado las estructuras antropológico-generales. Estas estructuras propias de todo ser humano, que responden parcialmente a la cuestión sobre qué es el ser humano en tanto sujeto de acción, no nos dicen nada sobre un quién. No nos aportan nada sobre la dimensión que configura a una persona en tanto sujeto individual con su propia historia a lo largo del tiempo. Esta perspectiva la encontraremos a partir de este capítulo.

El presente apartado desarrollará tres aspectos. En el primero estudiaremos de forma puntual la concepción que presenta Descartes del sujeto pensante, que es uno de los conceptos claves de la modernidad que Ricoeur tiene presente desde el inicio de su elaboración antropológica y frente al cual se posiciona. Recordemos que su proyecto filosófico se inicia precisamente con la “recuperación de un *Cogito* integral”. En segundo lugar expondremos una noción clave para comprender el sí mismo que desarrolla Ricoeur y que es el tema de la identidad narrativa. Finalmente en el tercero se explicarán las dialécticas constitutivas del sujeto hermenéutico.

2.1.1 Crítica al *Cogito* cartesiano

Antes de comenzar a analizar de manera general la noción de sujeto moderno en Descartes es preciso realizar tres aclaraciones.

En primer lugar entendemos de manera general por sujeto moderno aquella noción que hace referencia a un aspecto esencial del ser humano y que consiste en poseer una espontaneidad autoconsciente³⁴³, reflexiva, que se conoce de manera clara y transparente “de sí a sí” y sin necesidad de ninguna mediación, que determina la realidad y que en última instancia se constituye en fundamento de ella. Estos rasgos son tan importantes que Ricoeur no duda en afirmar que “El *Cogito* no tiene ninguna significación fuerte, si su posición no es habitada por una ambición de fundación última”³⁴⁴. En segundo lugar, y siguiendo una de la tesis de Alain Renaut, en esta investigación no se pretende presentar una noción homogénea del sujeto moderno que

³⁴³ Cfr. Manfred Frank, *La piedra de toque de la individualidad*, trad. Claudio Grancho, Barcelona, Herder, 1995, p. 32.

³⁴⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 15.

sin modificaciones esenciales estructure la modernidad, tal como en su momento lo sostuvo Heidegger³⁴⁵. Al contrario, una comprensión del sujeto moderno implica abandonar la idea de *una sola* filosofía del sujeto y reconocer la diversidad de estilos reflexivos que han ido surgiendo a lo largo de la historia. Así el *Cogito* de Descartes “es solamente una de las cumbres –posiblemente la más alta– de una cadena de *Cogito* que constituye la tradición reflexiva. En esta cadena, en esta tradición, cada una de las expresiones del *Cogito* reinterpreta la precedente”³⁴⁶. En tercer lugar, y por cuestiones de carácter metodológico, y siguiendo la orientación del texto citado anteriormente, en este apartado sólo se analizará la propuesta del *Cogito* cartesiano para que, a partir de ella se exponga la noción ricoeuriana del sí mismo.

El problema del sujeto moderno en esta tradición comienza, sin lugar a dudas con Descartes. Sin embargo las raíces de esta problemática se encuentra siglos atrás, en un filósofo que influye en todo el pensamiento occidental: Agustín de Hipona³⁴⁷. Él es quien forja la noción y la vía de la reflexividad radical o interioridad³⁴⁸, y a partir de la cual Descartes elaborará su noción de sujeto³⁴⁹.

Descartes nos relata en el *Discours de la méthode*³⁵⁰ lo siguiente: “Un día tomé la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en elegir el camino que debería seguir”³⁵¹. Y el itinerario que recorre para alcanzar el conocimiento de sí y encontrar el fundamento del conocimiento se muestra a lo largo las *Méditations métaphysiques*³⁵². La primera meditación nos presenta el objetivo central de Descartes: encontrar el fundamento firme de las ciencias. Para ello inicia un proceso de destrucción del saber que ha recibido a lo largo de su vida y del que no se puede estar seguro. Este proceso no se dirige a la superficialidad de casos

³⁴⁵ Cfr. Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 27.

³⁴⁶ Paul Ricoeur, « La question du sujet : le défi de la sémiologie » en *Les conflits des interprétations. Essai d'herméneutique*, p. 233.

³⁴⁷ Cfr. Christa Bürger et Peter Bürger. *La desaparición del sujeto*, trad. Agustín González Ruiz, Madrid, Akal, 2001, p. 29. Estos autores también mencionan a otros pensadores como Pascal, Montaigne, y La Rochefoucauld, pero aquí no serán tratados porque exceden el campo de nuestra investigación.

³⁴⁸ En el apartado de la capacidades del ser humano y en concreto en el de la memoria. Se tratará de manera más profunda el concepto propuesto por Agustín de Hipona.

³⁴⁹ Cfr. Misericordia Anglès, *El “cogito” en San Agustín y Descartes*. Este texto hace un estudio sobre las relaciones y diferencias sobre este punto en concreto, en ambos pensadores.

³⁵⁰ Esta obra publicada en 1637 tiene como tesis principal mostrar la unidad de las ciencias. Es importante señalar que el proyecto original no se llevó a cabo, ya que presenta de manera abreviada tanto su concepción física como metafísica. La razón de ello fue la segunda condenación que Galileo recibió por parte de la Iglesia Católica en 1633.

³⁵¹ René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000, p. 40.

³⁵² Este texto que se publica en su versión latina en 1641 y su versión francesa en 1647, desarrolla de manera profunda su concepción metafísica y que ya había expresado de manera sintética en *Discours de la méthode*.

puntuales y específicos, sino que apunta hasta los cimientos del conocimiento para quedarse sólo con aquellos que sean probados mediante la razón. En esta búsqueda de un saber cierto y evidente, Descartes se sirve de la duda para rechazar cualquier saber que pudiera presentarse como falso: “Me propuse fingir que todas las cosas que habían entrado en mi espíritu, no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños”³⁵³. Y utilizando una duda voluntaria y animada por imaginación³⁵⁴, Descartes crea dos ficciones del pensamiento: la existencia de un dios engañador y la de un genio maligno, ambas imágenes inversas de un Dios veraz. La finalidad de estas dos ficciones es poner en cuestión todo aquello que pueda someterse a la potencia dubitativa. De esta manera, pone en cuestión los conocimientos adquiridos por la tradición y la Escuela, el saber captado por los sentidos y aún más los saberes por lo que Descartes siente admiración como es la geometría y las matemáticas. La duda se extiende hasta una dimensión constitutiva del ser humano, como es la corporalidad: “Me consideraré a mí mismo como no teniendo al punto manos, ojos, carne, sangre, como no teniendo ningún sentido, sino creyendo falsamente tener todas estas cosas”³⁵⁵.

La segunda meditación prosigue el avance de la duda y llega finalmente a una región ontológica donde encuentra su límite: la existencia del sujeto que medita y reflexiona y a partir de lo cual se puede realizar una proposición necesariamente verdadera: “yo soy, yo existo”³⁵⁶. Es importante señalar que mientras en *Méditations métaphysiques*, la referencia se hace al sujeto existente en cuanto tal; en *Discours de la méthode*, la proposición se encuentra matizada debido a la referencia explícita del *Cogito*, del sujeto pensante: “yo pienso luego yo soy”. En todo caso, en cualquiera de las dos variantes, esta afirmación necesariamente verdadera, se convierte en el primer principio de su filosofía³⁵⁷ y en el cimiento seguro sobre el cual edificará la diversidad del conocimiento humano.

Sobre la afirmación indubitable de la existencia humana, Descartes comienza un proceso de profundización sobre la esencia de esta existencia, a través de tres momentos: la descripción de la experiencia, la eliminación de lo dudoso y la determinación de lo cierto³⁵⁸.

³⁵³ René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 66.

³⁵⁴ Cfr. Sanz Santa Cruz, Víctor, *De Descartes a Kant. Historia de la filosofía moderna*, p. 50.

³⁵⁵ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 67.

³⁵⁶ Cfr. *Ibidem.*, p. 73.

³⁵⁷ Cfr. René Descartes, *op. cit.*, p. 66.

³⁵⁸ Cfr. Roger Lefèvre, *La bataille du Cogito*, Paris, PUF, 1960, p. 35.

La descripción de la experiencia comienza con el cuestionamiento de este ser que existe y que es el ser humano ¿Qué es un hombre? Se pregunta Descartes. Para responder a esta cuestión, desecha la información proveniente de la tradición –animal racional– y parte de la propia experiencia humana en donde se presentan actividades corporales y espirituales, es decir, donde se tiene la experiencia del cuerpo y del alma. Descartes continua su reflexión a partir de la experiencia inmediata, pues sólo “[...] una experiencia directa de la cual nadie se encuentra desprovisto, liberará la esencia del hombre en el seno de la existencia viviente”³⁵⁹. Para ello, inicia la distinción de lo esencial en el sujeto, poniendo atención en el cuerpo, que lo aborda desde diversas perspectivas. Primero lo considera como una estructura pues sostiene que es una “máquina compuesto de huesos y carne”. Después lo examina desde una perspectiva funcional, en la que el cuerpo realiza actividades como sentir, caminar, nutrirse. Finalmente lo observa desde una perspectiva físico-matemática, ya que posee una figura y llena un espacio que no puede ser ocupado por otro cuerpo³⁶⁰. Respecto al alma, Descartes menciona una noción común en la que se considera como una cosa rara y sutil que penetra todo el cuerpo. Llegado a este momento, de nuevo recurre a la ficción del genio maligno para eliminar aquello que en el ser humano no es esencial a la naturaleza del pensar. Así puede fingir que carece de cuerpo en las diversas perspectivas que ha mencionado; por lo que “[...] el yo cierto durante la duda, no puede ser idéntico al cuerpo desacreditado por la duda [...] el acto de dudar que ha planteado la existencia, delimita enseguida la esencia, volviendo esta existencia atenta a sus límites”³⁶¹. Al poner en cuestión el cuerpo, hace lo mismo con el alma, entendido como aquella sustancia sutil que lo penetra e informa. Ahora bien, lo que no puede eliminar la potencia dubitativa es el hecho mismo del pensar. El atributo del pensar es algo que pertenece al “yo soy”, al *ego*; por ello, el filósofo francés no duda en afirmar “...yo no soy pues, precisamente hablando, más que una cosa que piensa, es decir un espíritu, un entendimiento, o una razón”³⁶².

En este punto es importante mencionar que el criterio que ha guiado la duda como acción del propio pensar es el de la claridad y distinción. Este criterio –que en el fondo significa la aplicación del análisis, propio del método cartesiano– ha permitido determinar lo esencial y positivo en el ser humano a través de la eliminación de lo no

³⁵⁹ Roger Lefèvre, *La bataille du Cogito*, p. 36.

³⁶⁰ Cfr. *Ibidem.*, pp. 38-39.

³⁶¹ *Ibidem.*, p. 41.

³⁶² René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 77.

esencial³⁶³. Dicho de otra forma, y utilizando las palabras de Jean Lefèvre en su obra *La bataille du Cogito*: “El funcionamiento orgánico no agota la experiencia: hay un residuo, del cual yo descubro la propiedad, la necesidad, la *quiddidad* y que se confiesa primordial”³⁶⁴: la *res cogitans*. Esta cosa pensante es el atributo o propiedad principal del “yo soy, del yo existo” y que como se ha podido apreciar no es irreductible al cuerpo. Además se caracteriza porque su potencialidad se expresa en la acción. La relación entre pensamiento y acción es tan esencial —como lo es entre existencia y pensamiento—, que sin ella, el pensamiento se reduciría a un mero objeto, algo que sería de suyo contradictorio; y la vez, la acción sin pensamiento se volvería en un simple movimiento. Por ello, Descartes profundiza sobre lo que es la *res cogitans* al preguntar “¿qué es una cosa que piensa? Es decir una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente”³⁶⁵. Todas estas acciones muestran las diversas maneras como se despliega el pensamiento y a la vez como todos estos modos son expresión de la unidad del sujeto pensante.

Además de que el pensamiento es la propiedad principal, es también necesario y esencial. De hecho, estos rasgos del pensar definen al ser humano como tal. El pensar se constituye en el “ser” de este ser que existe:

“Esta forma de mi existencia, esta conciencia que yo tengo de mí, este atributo de mi sustancia, me pertenece tan íntimamente que yo no puedo más concebir distintamente mi pensamiento sin mi sustancia como mi sustancia sin mi pensamiento”³⁶⁶.

En este punto del recorrido, es necesario hacer una breve puntualización respecto al papel que la imaginación. En la primera meditación como ya se ha expuesto, la imaginación en relación con la duda, permite descubrir aquello que no es esencial en el ser humano. La imaginación actúa hiperbólicamente tanto en la ficción de un dios engañador como en la del genio maligno para encontrar lo esencial del ser humano: la actividad del pensar. Sin embargo, en Descartes, la imaginación tiene sólo un papel propedéutico, ya que no es necesaria cuando se trata de comprender la naturaleza de las sustancias, ya sea la sustancia extensa o la pensante. El ejemplo más claro de ello es cuando recurre al ejemplo de la cera. Descartes es categórico al respecto cuando afirma que ni los sentidos ni la imaginación son capaces de penetrar y comprender lo que es la

³⁶³ Roger Lefèvre, *La bataille du Cogito*, p. 43.

³⁶⁴ Roger Lefèvre, *Ibidem.*, p. 41.

³⁶⁵ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 81.

³⁶⁶ Roger Lefèvre, *op. cit.*, p. 51.

sustancia en sí misma. Esto sólo es posible para la actividad propia del pensamiento, del pensar puro. Y aunque la imaginación es una actividad o un modo del propio pensamiento, dada su relación con la sensibilidad y la corporalidad no tiene ninguna utilidad para animar la función del pensamiento a “pensar más”.

Retomando el camino de las *Méditations*, en la Primera y Segunda, Descartes alcanzó un principio que está fuera del poder de la duda, y a través de él se determinó la esencia del “yo soy”, que es el pensamiento como actividad. En ese momento la ascesis filosófica le llevó a alcanzar “sólo la certeza del sujeto, que es a la vez la certeza del sujeto solo”. Esta soledad ascética comenzará a transformarse en la Tercera y Cuarta Meditación. La tercera meditación buscará asegurar la posibilidad y certeza del conocimiento a través de la existencia de Dios, que permitirá romper el solipsismo cartesiano mediante la apertura a la Trascendencia que crea y sostiene la subjetividad humana. Este planteamiento de carácter filosófico y no teológico –que Descartes en absoluto cuestiona– tiene para el filósofo moderno una gran importancia, pues la demostración racional de la existencia de Dios, y la veracidad de Él mismo, son condiciones de posibilidad para que el conocimiento sea cierto³⁶⁷. En la Tercera Meditación, se hace uso de nuevo del criterio de claridad y distinción y se divide los pensamientos en tres especies distintas: ideas, voliciones o afectos y por último los juicios. A su vez las ideas las clasifica en tres grupos: innatas, adventicias e inventadas. Descartes al profundizar en el análisis de las ideas en general, distingue entre aquellas que representan sustancias y que contienen en sí “más realidad objetiva” y aquellas otras que sólo representan modos o accidentes. Centrándose en el primer tipo de ideas que tienen “más realidad objetiva”, y utilizando un lenguaje propio de la filosofía aristotélica y escolástica afirma: “...es una cosa manifiesta por la luz natural que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: pues de dónde el efecto puede obtener su realidad sino de su causa”³⁶⁸.

Como se puede observar, para Descartes existe una relación entre la causa eficiente y lo que ella produce, y gracias a la relación esencial entre ambas, el efecto participa de la realidad objetiva de la causa. Ahora bien, dentro del conjunto de ideas que el ser humano tiene, hay una cuya realidad objetiva supera con creces a cualquier idea que pudiera tener en su pensamiento y esta es la idea de Dios. La cual es: “...una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, sumamente inteligente, omnipotente

³⁶⁷ Cfr. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 99.

³⁶⁸ *Ibidem.*, p. 109.

y por la cual yo y todas las otras cosas que existen [*extat*] han sido creadas y producidas”³⁶⁹.

Aunque para Descartes esta es una idea innata en el sujeto pensante, él desea mostrar de manera sólida cual es el origen de ella. En primer lugar, –argumenta– esta idea no puede proceder del mismo sujeto pensante, ya que es de carácter finito; y como se ha afirmado más arriba que la causa eficiente hace participar de su perfección y realidad objetiva al efecto que produce; sería ilógico pensar que una sustancia finita produzca en sí misma la idea de sustancia infinita. En esta misma línea Descartes plantea como hipótesis que sería posible pensar que la *res cogitans* tiene en sí y de forma potencial todos esos atributos que posee la idea de Dios, por lo que la idea de Dios sólo sería la actualización de las potencialidades del sujeto pensante. Sin embargo esto no es posible porque la idea de Dios la percibe con todas las perfecciones en acto y no en potencia y además el sujeto pensante, por mucho que desarrolle sus capacidades siempre tendrá el sello de la finitud. Descartes propone un argumento más. La idea de lo infinito tampoco es una idea que se obtenga por la negación de la idea de finitud humana, como la oscuridad pudiera ser una negación o ausencia de luz. La idea de infinito no se obtiene por una ampliación hiperbólica de las potencialidades finitas del sujeto, sino al contrario, se percibe

“manifiestamente que encuentro más realidad en la sustancia infinita que en la sustancia finita y por tanto tengo de alguna manera primero la noción de infinito que lo de finito, es decir de Dios que de mí mismo”³⁷⁰.

Así, a partir de esta reflexión, Descartes concluye que dado que la idea de Dios no la ha captado de la realidad externa, ni tampoco la ha producido el sujeto en tanto sustancia pensante, en consecuencia esta Idea, tuvo que tener su origen en Dios mismo. Por ello, Descartes afirma:

“Y toda la fuerza del argumento que he usado aquí para mostrar la existencia de Dios, consiste en que reconozco que no sería posible que mi naturaleza fuera tal como ella es, es decir que yo tuviera en mí la idea de un Dios, si Dios no existiera verdaderamente, este mismo Dios [...] que posee todas las altas perfecciones”³⁷¹.

Está claro para Descartes, que dentro de estas perfecciones se encuentra la de la propia existencia. La ascesis llevada a lo largo de las meditaciones anteriores, nos

³⁶⁹ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 119.

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ *Ibidem.*, p. 133.

permite establecer una analogía entre el camino de la interioridad realizado por Agustín y por Descartes. Salvando las diferencias que hay entre ambos pensadores lo importante es notar que en ambos, el camino realizado puede representarse como un camino ascendente en donde el entendimiento o pensamiento se eleva sobre las realidades sensibles para alcanzar las inteligibles. Este proceso de ascensión intelectual conduce a la contemplación interna de Dios. A este respecto el filósofo francés, luego de haber argumentado a favor de la realidad objetiva de las ideas innatas y su relación esencial con Dios como su causa real y eficiente, sostiene

“me parece conveniente detenerme algún tiempo en la contemplación de este Dios perfecto, sopesar con tranquilidad sus maravillosos atributos [...] admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz [...] y así nosotros experimentamos desde ahora [...] la más grande felicidad que seamos capaces de sentir en esta vida”³⁷².

De la Cuarta Meditación, cuyo tema central es comprender cuál es la causa del error; se resaltarán algunos puntos que nos permitan entender de mejor manera la naturaleza del *Cogito* cartesiano. En primer lugar la claridad y distinción entre lo esencial y no esencial en la naturaleza del pensar del “yo soy”, permiten captar las diferencias de la *res extensa* y de la *res cogitans*. Así mismo, gracias a este criterio, se puede percibir el contraste de la *res cogitans* que es incompleta y dependiente respecto a la idea de un ser infinito e independiente que es Dios. En segundo lugar es importante señalar las diferencias que Descartes plantea entre la facultad de juzgar y la facultad de elegir. Ambas facultades son ante todo un don de Dios, y “perfectas en su género, de acuerdo a lo que les corresponde”. La facultad de juzgar es, si se puede decir, infalible, porque sólo le compete concebir las ideas de las cosas y en esto no consiste el error. El que pueda concebir unas cosas y otras no, es decir, que sea “poco extendida y muy limitada”, corresponde a su condición ontológica finita. Respecto a la voluntad, Descartes sostiene que ella es, de entre todas las potencias que posee el sujeto, “la más amplia y la más extendida”, al punto que es la que permite afirmar que el ser humano es imagen y semejanza Dios. Formalmente considerado, el libre arbitrio sería la capacidad para hacer una cosa u otra o para afirmar o negar algo.³⁷³ Así, el error y equivocación del sujeto no viene de la naturaleza intrínseca de cada una de ellas, y que ha sido determinado por Dios, sino se debe a que

³⁷² René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 133.

³⁷³ Cf. *Ibidem.*, p. 143-144.

“La voluntad siendo mucho más amplia y extendida que el entendimiento, yo no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo a las cosas que no entiendo [...] y elige [la voluntad] mal por bien, o lo falso por lo verdadero”³⁷⁴.

Un último punto que es preciso mencionar de esta Cuarta Meditación es la función garante de Dios respecto al conocimiento. Es preciso aclarar que Descartes está convencido que los conocimientos, aún aquellos que se presentan de manera indubitables como las matemáticas y la geometría podrían ser de otro modo si Dios lo hubiera dispuesto así. No aceptar esto sería, para la mentalidad de Descartes, limitar la omnipotencia de Dios. Lo fundamental para Descartes consiste en que Dios es garante de que lo que conozco es cierto y evidente, no porque no pudiera ser de otra manera, sino porque Dios no querría engañarnos, y no desea el error para el ser humano. Si pensáramos hipotéticamente así, afirmaríamos que en Dios hay una imperfección. De esta forma, la seguridad de nuestro conocimiento claro y evidente se funda en última instancia no sólo en la sabiduría divina, sino ante todo en su bondad. Se podría agregar aún más que para Descartes, Dios asegura objetivamente y subjetivamente la posibilidad de un conocimiento cierto y verdadero. Dios es fuente de una objetividad divina, porque siendo fuente de todo conocimiento ha determinado que las verdades sean así y no de otro modo. Dios es fundamento subjetivo del conocimiento porque es Él, en la perspectiva cartesiana, quien ha dado al sujeto pensante las facultades del conocer y del elegir.

A partir de la exposición de las *Méditations* sobre el *Cogito*, es preciso realizar una reflexión global que nos permita mirar de forma sintética el camino recorrido hasta aquí.

En primer lugar es necesario destacar en este camino cartesiano la centralidad de la existencia humana como puerta de acceso para comprender el conocimiento de la realidad. Ahora bien, el medio para comprender la existencia y la esencia de lo humano es la potencia del pensar que, movida por la voluntad y alentada por la imaginación, buscan encontrar el principio indubitable del conocimiento. En esta búsqueda, se revela como esencial la relación entre la existencia y el pensar: “yo soy pensando”. Esta verdad se capta de forma intuitiva y no como producto de un raciocinio silogístico. Junto a esto se revela que el *Cogito* es lo esencial y necesario. Una mirada panorámica sobre el conjunto de las Meditaciones nos permite afirmar que la *res cogitans* es, por decirlo de manera literaria, el único y principal actor en esta obra. En Descartes, la

³⁷⁴ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 147.

razón se encuentra y se justifica a sí misma. La razón en esta búsqueda de sí, es capaz de encontrarse a sí misma, sin ningún engaño. Ahora bien, este “yo pienso” permanecería encerrado en un “círculo metafísico”, sino fuera porque a su vez existe un garante del que proviene la certeza de todo conocimiento cierto y que es Dios. El yo pienso requiere de un ser infinito que sostenga y mantenga su frágil finitud. Y la posibilidad de obturar el círculo cerrado en el que se encuentra el *Cogito* es gracias a las ideas innatas que se encuentran en su entendimiento. Debido a la idea innata de Dios, el sujeto pensante se abre a una real trascendencia divina y a partir de ahí, a la realidad del mundo exterior. Por la apertura a la trascendencia el sujeto pensante se libra de la ascesis solipsista impuesta por la duda. En suma, la prioridad ontológica y epistemológica que el sujeto pensante tiene en la Primera y Segunda Meditación, se invierte y se transforma a partir de la Tercera en la que Dios se presenta como fundamento ontológico del *Cogito*.

Y esta tensión que presenta Descartes en su pensamiento es la que provocará que el proyecto cartesiano se divida en dos vías. Una, donde el *Cogito* tiene un valor de fundamento; la otra, donde Dios como idea perfecta funda la condición del *Cogito* como ser finito. Ejemplo de esta última vía será Spinoza, en donde el sujeto se subsume en la substancia infinita. Los representantes de la otra vía son, entre otros, Kant y Hegel³⁷⁵. Algunos de los que rechazan y se oponen al proyecto cartesiano, son Pascal, contemporáneo suyo; los empiristas Locke y Hume, y por supuesto el propio Nietzsche, quien hace del sujeto moderno una mera ilusión del lenguaje.

Después de desarrollar a grandes rasgos el panorama del *Cogito* cartesiano, ahora debemos preguntarnos ¿Cuál es la posición crítica de Ricoeur frente a Descartes?

Para Ricoeur, el *Discours de la méthode* como las *Méditations métaphysiques* hacen una referencia explícita a la persona de Descartes. En el primer texto, su carácter autobiográfico es evidente. Sin embargo, en el segundo, a media que se pone en marcha la duda metafísica para encontrar el fundamento de las ciencias, en esa misma medida, desaparece el “yo soy” existencial y va apareciendo un sujeto metafísico. Este proceso es evidente cuando el sujeto de la duda se desancla [*desancré*], se desarraiga del cuerpo; y la propia corporalidad es considerada, desde una perspectiva físico-geométrica, como

³⁷⁵ Cfr. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 21.

un objeto entre otros. En consecuencia “el ‘yo’ que dirige la duda y se reflexiona en el *Cogito* es tan metafísico e hiperbólico como la duda misma en relación a su contenidos. En verdad no es nadie”³⁷⁶. El “yo soy”, que inicialmente es quien existe, piensa y duda, da paso a la *res cogitans*. Este paso se verifica cuando la pregunta ¿quién soy yo? se sustituye por la pregunta ¿qué soy yo? y la respuesta es, “una cosa que piensa”³⁷⁷. Ricoeur señala que este cambio de pregunta tiene como consecuencia que ya no se pueda plantear el problema de la identidad personal, sino sólo, el de la identidad del sujeto pensante que se caracteriza por ser a-histórico y “que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo”³⁷⁸.

A esta crítica específica que Ricoeur hace sobre el texto de las *Méditations métaphysiques*, es necesaria añadir otra de carácter más general. En el artículo titulado *Heidegger et la question du sujet*, Ricoeur retoma la crítica de Heidegger sobre el pensamiento cartesiano, al afirmar que el *Cogito* surge en una época en donde se busca el fundamento de las ciencias y del conocimiento en general; es decir se busca e investiga la verdad de los entes. Ahora bien, la investigación científica exige que el sujeto se ponga frente a ellos, para que los objetive a través de la representación que forma en su entendimiento. En el momento en el que los entes son considerados como una representación, entonces emerge el *Cogito*. Esto supone una concepción metafísica, en donde el mundo es considerado como un “*tableau [bild]*”, es decir, como un cuadro. Esta relación entre el sujeto que representa y la realidad que es objetivada, hace que el *Cogito* cartesiano establezca una relación estrictamente epistemológica y deje de lado la dimensión del “*je suis*”, de la existencia, punto en el que precisamente inician las Meditaciones. En este sentido la afirmación de Heidegger del parágrafo 6 de *Ser y Tiempo* sobre el olvido de Descartes es muy clara:

“Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo “radical” Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente el sentido del ser del “*sum*”³⁷⁹

³⁷⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 16.

³⁷⁷ Precisamente en este segundo capítulo, queremos recorrer un camino inverso al cartesiano: pasar de las estructuras antropológicas generales que responden a la pregunta ¿Qué soy yo? para llegar a la pregunta ¿quién soy yo en tanto responsable de mis actos?

³⁷⁸ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 18. En este mismo texto Ricoeur plantea dos críticas más: el poder de la razón para justificarse a sí misma, y la inversión del *Cogito* como principio de todas las ciencias, respecto a la preeminencia ontológica de Dios.

³⁷⁹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 48. § 6.

Además, con Descartes, la *res cogitans*, adquiere la categoría de *subjectum* en un doble sentido. Es *subjectum* como *substratum*, es decir como aquel fundamento o base de la realidad; pero también es *subjectum* en tanto sujeto. Esta centralidad del *Cogito* como principio y verdad fundamental hacen del problema del ser no sólo un problema secundario, sino además que caiga en el olvido.

Frente al *Cogito* cartesiano, lo que Ricoeur hace es un proceso de descentramiento o en todo caso un proceso de encarnación de la *res cogitans* en la complejidad de la existencia humana³⁸⁰; ya que desde la perspectiva del filósofo francés:

“El problema último de Descartes no era el *yo pienso* sino el *yo soy*, como por otra parte lo atestigua la sucesión de las proposiciones que, de la *existencia* del *ego* se procede a la existencia de Dios y después a la existencia del mundo”³⁸¹.

Pues bien, Ricoeur prosigue dicho proceso de descentramiento guiándose en una lectura comprensiva de Heidegger. Partiendo de *Ser y Tiempo*, asume la pregunta por el ser en general, la cual debe dirigir la reflexión filosófica. Ahora bien, para encontrar el acceso adecuado a esta cuestión se debe partir desde un ente en donde el ser se haga patente. Este ser, es el *Dasein*, pues es quien elabora la pregunta por el ser. Así entre el ser y el *Dasein* se establece una circularidad hermenéutica que permite realizar una analítica sobre la existencia humana. Este círculo hermenéutico tiene la virtualidad de descentrar al *Cogito* como primer principio, ya que el problema del ser se revela como la cuestión fundamental. Además, el *Dasein* no se restringe al *Cogito*, sino que lo desborda, porque el *Dasein* no se relaciona con la realidad como un sujeto epistemológico. El *Dasein* es un ser en el mundo y se abre en él gracias a su estado afectivo y a la comprensión que realiza del mismo. *Ser y tiempo* no se limita a la descripción fenomenológica de las estructuras ontológicas de la existencia humana, sino que además plantea la pregunta por el quién, por el sí mismo. Esta cuestión –que en las Meditaciones de Descartes queda igualmente oculto– en *Ser y tiempo* se plantea de forma radical cuando se tematiza la experiencia del *Dasein* como ser-para-la-muerte. Bajo la perspectiva de la finitud ineludible, el sí mismo se ve conminado a empuñar su propia existencia. Para Ricoeur, la problemática del sí mismo también se hace patente en las obras del segunda Heidegger. Aquí, aunque la problemática no está expresada

³⁸⁰ Este proceso es semejante al que realiza con el *Cogito* husserliano y que se ha expuesto con detalle en la primera parte de la investigación.

³⁸¹ Paul Ricoeur, *Le conflits des interprétations. Essais d'herméneutique I*, p. 225.

bajo los términos del ser y la analítica del *Dasein*, de todas formas existe una relación circular entre la escucha que el poeta y el pensador tienen que hacer del ser que se manifiesta a través del lenguaje. El poeta y el pensador no han de buscar dominar al ser mediante la palabra que se expresa en la nominación de la realidad, sino que exige una actitud de escucha del ser que se revela en el lenguaje.

La lectura que Ricoeur hace de Heidegger le permite llegar a algunas conclusiones. En primer lugar, la superación del *Cogito* cartesiano exige la elaboración de una fenomenología-hermenéutica del “yo soy”, en donde se manifieste la prioridad ontológica del ser. En segundo lugar, es que a pesar de las variaciones del lenguaje en Heidegger, la elaboración hermenéutica del sí mismo permanece como algo constante. Y por último, la diferencia fundamental entre el primer y segundo Heidegger consistiría en que el sí mismo no tendría “que buscar su autenticidad en la libertad para la muerte, sino en la *Gelassenheit* [serenidad], que es el don de una vida poética”³⁸²

Llegados a este punto de nuestra reflexión filosófica es necesario elaborar dos preguntas que sigan orientando nuestro caminar. La primera cuestión se refiere a la importancia que en la filosofía de Ricoeur tiene el descentramiento del *Cogito* y la segunda es la de conocer y profundizar cual es la concepción que Ricoeur propone del sí mismo, y que se distingue claramente de la propuesta de Heidegger.

La primera cuestión es tan fundamental que se puede afirmar que toda la obra de Paul Ricoeur es una ascesis filosófica por descentrar y superar al sujeto cartesiano. El descentramiento del *Cogito* cartesiano que Ricoeur lleva a cabo se puede ver a lo largo de la presente investigación, y, de manera especial, en la segunda parte, que es la parte antropológica. Aquí el *Cogito* se descentra a través de las sucesivas dialécticas en las cuales se intenta responder a la pregunta: ¿Qué es el ser humano como sujeto de acción? La dialéctica de lo voluntario e involuntario muestra la opacidad y el conflicto que vive el *Cogito*. La dialéctica de lo finito e infinito muestra la desproporción ontológica del sujeto. La dialéctica de lo arqueológico y lo teleológico muestra que el *Cogito* está puesto en la existencia como deseo, y esta existencia se encuentra en permanente tensión con un *telos* hacia el que se dirige. Este *telos* está representado por las figuras hegelianas que jalonan el desarrollo de la conciencia. Además, y retomando los conceptos de la primera parte, el *Cogito* se encuentra descentrado por una hermenéutica de la sospecha, así como una hermenéutica donadora de sentido. La primera

³⁸²

Paul Ricoeur, *Le conflits des interprétations. Essais d'herméneutique I*, p. 232.

hermenéutica revela la conciencia falsa y busca pasar del sentido manifiesto al sentido latente. La segunda hermenéutica muestra que el sentido no proviene del sujeto mismo, sino de la interpelación que le hacen el símbolo, la metáfora y el texto y que le abren a nuevos mundos de significación.

Luego de exponer sintéticamente cómo las dialécticas hasta aquí investigadas descentran al *Cogito*, ahora estamos en condiciones de plantear la segunda cuestión ¿Cuál es la noción de sí mismo que propone Ricoeur y que no sigue la vía corta planteada por Heidegger?

2.1.2 La identidad narrativa del sí mismo: génesis y sentido.

Para poder desarrollar la noción de sí mismo a través de una hermenéutica que pase de la cuestión del ¿Qué soy yo? a la cuestión del ¿Quién soy? es necesario plantear el problema de la identidad y en concreto de la identidad narrativa. Este problema es una cuestión central en la reflexión filosófica a lo largo de la historia y se encuentra íntimamente ligado a la cuestión del sujeto. Si el sujeto se llega a concebir ante todo como un *subjectum*, un *substratum* –al estilo cartesiano–, entonces la identidad se formulará desde la perspectiva de aquello inmutable que se mantiene en el devenir del tiempo. Si por el contrario el sujeto se presenta como una instancia que se crea en la medida de su acción, entonces la identidad pondrá el acento en el ejercicio dinámico de aquello que lo configura en el transcurrir del tiempo. Existe un tercer planteamiento, aquel en donde la noción de sujeto es desechada y el problema de la identidad se considera un pseudo problema, como sucede con Derek Parfit, con quien Ricoeur establece un debate en torno a esta cuestión. A continuación nos centraremos en la noción de identidad que Ricoeur desarrolla en su pensamiento.

La obra de Ricoeur en la aparece por primera vez el problema de la identidad narrativa es *Temps et récit*³⁸³ y su objetivo principal es reflexionar el problema de la temporalidad desde una perspectiva narrativa, para responder a las aporías planteadas por las concepciones fenomenológicas y cosmológicas del tiempo. Así la tesis central que recorre toda la obra es que el tiempo es realmente humano en la medida en que se

³⁸³ La obra se publicó de 1983 a 1985 y fue escrita entre la edición de *La Métaphore vive* (1975) y *Du texte à l'action* (1986). Esto nos permite ver que la fenomenología hermenéutica de Ricoeur se encontraba en la línea de lo que se denominó el “giro lingüístico”, cfr. Dominico Jervolino, *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the subject in Ricoeur*, trad. Gordon Poole, The Netherlands, Kluwer Academic Publisher, 1990, p. 1ss.

expresa de forma narrativa; y a su vez, la narración es significativa en la medida en que da cuenta de la experiencia temporal de la existencia humana³⁸⁴.

A continuación se presentarán los momentos más importantes del desarrollo de la tesis arriba enunciada para mostrar la génesis de la identidad narrativa.

En esta obra, Ricoeur comienza haciendo una confrontación entre la teoría agustiniana del tiempo y la teoría narrativa de Aristóteles de la que obtiene un principio epistemológico: la concordancia de la discordancia o síntesis de lo heterogéneo. Este principio que, más específicamente, se elabora a partir de la construcción de la trama (*mise en intrigue*) que Aristóteles plantea en la *Poética*, consiste en integrar en un relato con sentido la diversidad de elementos que lo componen. A partir de esto, Ricoeur desarrolla la teoría de la triple mimesis, que se puede definir como el conjunto de operaciones que permiten configurar un relato. La mimesis I es el mundo previo a partir del cual se realiza la imitación creativa o representación. Se denomina también momento de prefiguración. La mimesis II es el concepto clave y consiste en la imitación creativa, es la representación entendida como la apertura en el mundo real de una dimensión ficticia. Es la configuración de la realidad. El concepto de mimesis III es la refiguración la realidad de la que se ha partido y que retorna a ella.

Después, Ricoeur aplica estas operaciones al relato histórico y al de ficción y muestra que, a pesar de las diferencias que existen entre ambos relatos, hay un punto de partida común que es la precomprensión del campo narrativo y que se asienta en el mundo cotidiano de las acciones humanas (mimesis I). Además, la operación de construcción de la trama es válida para ambos relatos, pues la configuración narrativa busca alcanzar la síntesis temporal de lo heterogéneo.

Por último, presenta las aporías y ocultamientos que surgen de la confrontación entre una concepción fenomenológica del tiempo (como la de Agustín, Husserl o Heidegger) y una concepción cosmológica (Aristóteles, Kant y la concepción vulgar del tiempo) y propone una vía media o tercer tiempo para superarlas. A este respecto sostiene:

³⁸⁴ Cf. Paul Ricoeur. *Temps et Récit I. Le cercle entre récit et temporalité*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 17.

“la hipótesis mayor [es] que la clave del problema de la *refiguración* reside en la manera por la cual la historia y la ficción, tomadas conjuntamente, ofrecen la réplica de una *poética del relato* a las aporías del tiempo mostradas en su momento por la fenomenología”³⁸⁵.

Sobre este texto, la cuestión que surge es la siguiente: ¿de qué manera la interacción entre la historia (lo real pasado) y la ficción (lo irreal imaginado) permiten superar las aporías entre tiempo fenomenológico y cosmológico y construir un tercer tiempo, por medio de una *poética del relato*?

Para dar respuesta a esta cuestión, Ricoeur establece en primer lugar las diferencias intencionales entre la historia y la ficción. Por una parte, la historia se caracteriza, entre otras cosas, por utilizar procedimientos de conexión entre el tiempo vivido y el tiempo astronómico como el calendario, el concepto de generaciones, los archivos y documentos que son testimonios de lo que ha sucedido. Por su parte, la ficción utiliza la variación imaginativa que permite recrear la realidad. En segundo lugar, muestra los paralelismos o convergencias entre ellas, a través de las nociones de *representance* y el mundo del texto, y que aquí sólo mencionamos. Finalmente muestra la interacción o “refiguración cruzada” que se da entre historia y ficción y que se explicará a continuación.

La interacción o refiguración cruzada consiste en que la intencionalidad histórica incorpora recursos propios de la ficción narrativa y, a su vez, la intencionalidad del relato de ficción asume elementos propios de la reconstrucción del pasado efectivo. Ahora bien, las formas mediante las cuales se entrecruzan las intencionalidades referenciales de la historia y de la ficción son las siguientes: la historia se ficcionaliza por la función de la imaginación en el momento de estudiar un hecho pasado. Un ejemplo de esto es cuando se hace un hallazgo arqueológico y a partir de esta “marca” se hace la reconstrucción imaginaria de la situación contextual de dichos restos. Además, la historia utiliza como propio el recurso metafórico del “ver como”, ya que permite ver no sólo como trágico o cómico un acontecimiento pasado, sino que permite que un acontecimiento fundante se celebre como un presente imaginado (ejemplo: las fiestas nacionales). Por su parte la ficción se historializa, porque en general la leyenda, la novela, el cuento son contados en pasado a través de la voz narrativa, adquiriendo así un rasgo cuasi-histórico. Junto a esto, se encuentra también la verosimilitud, que tiene la capacidad de explorar y mostrar lo que pudo haber ocurrido en un tiempo pasado. Así

³⁸⁵

Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985 p.181.

de “[...] estos intercambios íntimos entre historización del relato de ficción y ficcionalización del relato histórico, nace lo que se llama el tiempo humano y que no es otro que el tiempo narrado”³⁸⁶, el cual consiste no sólo en el mutuo entrecruzamiento de la historia y la ficción, sino también en la síntesis de la heterogeneidad de hechos pasados a través de las operaciones de prefiguración, configuración y refiguración, es decir a partir de la triple mimesis. Este tercer tiempo, como lo llama Ricoeur, permite responder a las aporías del mutuo ocultamiento de las concepciones fenomenológicas y cosmológicas del tiempo porque, siguiendo el procedimiento de la ciencia histórica, inserta la vida de los individuos y de las comunidades en el tiempo astronómico y, a partir de ahí, aplica el principio de concordancia discordante –síntesis de lo heterogéneo– en la configuración de los hechos vitales.

Ahora bien, de todo este proceso y en especial en el mutuo entrecruzamiento de la intencionalidad histórica y la ficción, surge –en palabras de Ricoeur– un retoño, que él describe de la siguiente manera:

“El retoño frágil salido de la historia y de la ficción, es la *asignación* de una identidad específica a un individuo o a una comunidad que se puede llamar su *identidad narrativa*. ‘Identidad’ es tomada aquí en el sentido de una categoría práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad, es responder a la cuestión: ¿*quién* hace tal acción?”³⁸⁷.

A partir de este texto, reflexionaremos sobre algunos rasgos de la identidad narrativa. En primer lugar hay que resaltar que es una categoría práctica. Es decir la atención no se centra en la dimensión teórica del sujeto, sino en la de la acción. Lo que le interesa a Ricoeur no sólo es responder a la pregunta ¿Quién soy yo? sino ante todo responder a la pregunta ¿Quién soy yo como agente de acción? Este carácter práctico de la identidad narrativa se encuentra, como se verá más adelante, en consonancia con toda la antropología que él elabora.

En segundo lugar la identidad narrativa constituye una posible solución al problema de la identidad personal que generalmente se presenta como una antinomia sin solución: o bien se presenta un sujeto idéntico a sí mismo con una diversidad de estados que son sólo accidentales, o se prescinde del sujeto sustancialista para afirmar que sólo hay una continua sucesión de estados cognitivos, emotivos y volitivos. Para Ricoeur el dilema desaparece

³⁸⁶ Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, p. 185.

³⁸⁷ *Ibidem.*, p. 442.

“si a la identidad comprendida en el sentido de el mismo (*idem*), se substituye por la identidad comprendida en el sentido de sí mismo (*ipse*); la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre una identidad substancial o formal y la identidad narrativa”³⁸⁸.

Otro rasgo importante es que la identidad narrativa se puede aplicar tanto a un individuo como a una comunidad. A nivel individual, un ejemplo paradigmático es la práctica terapéutica del psicoanálisis. En ella, el paciente llega con una serie de relatos que ha ido configurando a lo largo de su biografía, en los cuales se reconoce, aunque no es consciente de la fragmentación que existe entre ellos. El trabajo de reelaboración que realiza con el apoyo y orientación del psicoanalista, le permite traer a la región consciente aquellos acontecimientos que se encontraban en alguna región de su memoria y que parecían olvidados. Además, en la medida que narra su historia, es capaz de unir relatos inconexos y dotarlos de un nuevo significado, transformado su guion de vida. De esta forma, el trabajo de análisis psicoanalítico permite que la persona se reconozca a sí misma en la narración que va elaborando de forma lenta, paciente, perseverante y muchas veces dolorosa³⁸⁹.

Esto mismo puede darse a nivel de una comunidad. La historia de un pueblo se va forjando a medida que los relatos sobre su constitución y desarrollo se van creando y transformando. Un pueblo obtiene su identidad, en parte, en la medida en que se reconoce en dichos relatos y textos.

La reflexión de Ricoeur no se detiene en los aportes que ofrece la noción de identidad narrativa (categoría práctica, una propuesta al problema de la identidad personal, categoría aplicable a nivel individual y colectivo). También menciona dos límites importantes. El primero es que la identidad narrativa no es una identidad estable y sin fallas, ya que se pueden hacer varios relatos y aún contradictorios de un mismo sujeto o de una comunidad. Para evitar esto, Ricoeur sugiere que precisamente la intencionalidad histórica debe ser la que tiene que aportar los documentos o marcas que permitan corregir el componente ilusorio de la intencionalidad de la ficción. El segundo es que la identidad narrativa no agota la identidad personal o el sí mismo, porque no contiene el elemento de la acción. Esto no implica que la identidad narrativa esté

³⁸⁸

Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, p. 443.

³⁸⁹

Junto al trabajo elaboración psicoanalítica, se encuentra también otro ejemplo de reconstrucción de la identidad narrativa: el psicodrama simbólico. En esta propuesta, no sólo se cuenta con la orientación del terapeuta e instructor, sino con la del grupo, gracias al cual el trabajo reconfiguración de la propia identidad recibe un efecto positivo y multiplicador. Me parece oportuno en este momento, reconocer el trabajo de algunas personas que han acompañado mi caminar en este proceso de formación: la terapeuta psicoanalítica Gisela Zapata, y los psicodramatistas Irene Henche, Juan Madrid y el grupo de Psicodrama-simbólico.

desligada de la acción; al contrario, debido a que ninguna narración es éticamente neutra; la identidad narrativa, al igual que las grandes obras literarias, manifiesta una manera de ver el mundo que invita a posicionarse en él, a través de actuaciones concretas³⁹⁰.

Después de conocer la génesis y significado de la identidad narrativa, así como los alcances y límites que el propio Ricoeur señala; es preciso reflexionar la importancia de esta propuesta dentro de esta investigación.

En primer lugar hay que mencionar que el estatuto filosófico que Ricoeur otorga a la narratividad encuentra oposición en parte de la tradición filosófica. Así por ejemplo Platón, Hegel y Heidegger coinciden en que la rigurosidad del discurso filosófico implica la renuncia a contar historias. De hecho Heidegger, en su obra de *Ser y Tiempo*, sostiene que una cosa es hablar de forma narrativa sobre el ente y otra muy distinta captar el ser o esencia del ente³⁹¹. Y precisamente como Ricoeur se opone a una valoración negativa sobre la narratividad, la obra *Temps et récit* se ha de entender como un contrapunto a la obra de *Ser y Tiempo*.³⁹²

Ahora bien, frente al cuestionamiento por parte de la tradición filosófica del valor de la narración, es necesario plantearnos la siguiente cuestión ¿Cómo justificar el estatuto filosófico de la narratividad? Aunque esta pregunta de alguna manera se encuentra contestada en la exposición sobre la génesis de la noción de identidad narrativa, es necesario explicitar y recapitular algunos aspectos fundamentales.

El estatuto filosófico, tal como lo propone Ricoeur, se funda en la tesis de que la de la narración –de manera específica la triple mimesis– permite una comprensión temporal de la existencia humana. Ahora bien, si sostenemos que la narración es una mediación para comprender la existencia humana, es necesario profundizar los tres fenómenos que ella designa. El primero es de orden existencial, ya que narrar la propia vida es un acto fundamental de la existencia humana. El segundo se refiere a que la narración presenta una sucesión de acontecimientos reales o ficticios que son objetos de un discurso. Y el tercero consiste en que es la enunciación oral o escrita de dichos

³⁹⁰ Cfr. A. Federico Adaya L. Revista de Filosofía Tales. *Emergencias del mundo contemporáneo*, “Antropología e identidad personal en Paul Ricoeur”, pp. 254-260. El texto que se presenta aquí, es parte de un artículo publicado en dicha revista.

³⁹¹ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 61, §7, C.

³⁹² Cfr. François Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie* (2ª ed.), p. 472. De forma específica Ricoeur criticará a Heidegger por desarrollar una concepción empobrecedora, de lo que denomina la concepción vulgar del tiempo, dado que en ella se encuentran elementos básicos para formular un concepto de la historia que le permite a la filosofía entrar en diálogo con las ciencias sociales.

acontecimientos³⁹³. Tomando como punto de partida el que se refiere a la dimensión existencial, y poniéndolo en relación con el conjunto de operaciones de la triple mimesis —prefiguración, configuración y refiguración— podemos sostener con Jean Greisch que:

“La actividad de narrar una historia es una expresión privilegiada del carácter temporal de la experiencia humana. Y dado que se trata de una donación antropológica fundamental que se encuentra en todas las cultura humanas, es por ello que es un verdadero trascendental de la cultura”³⁹⁴.

A partir de que la narración puede ser considerada como un trascendental de la cultura al estar estrecha y permanentemente ligada a la existencia humana, podemos hacer una valoración de la narración y de la triple mimesis a nivel epistemológico. Recordando lo dicho en el primera parte de la investigación, se afirmó que una de las tareas que Ricoeur asigna a la hermenéutica consiste en “...reconstruir el conjunto de operaciones por las cuales una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del hacer y del sufrir, al ser dado por un autor a un lector que le recibe y cambia su actuar”³⁹⁵. Pues bien, este conjunto de operaciones que articulan la tarea de la hermenéutica son las tres operaciones dinámicas expresadas en la triple mimesis. La importancia filosófica de la narración no termina ahí. Ella constituye una nueva manera de expresar el círculo hermenéutico, tal como lo expresan las tesis centrales de *Temps et récit* y que son: “el tiempo humano es expresado de forma narrativa y el mundo desplegado en la narración es siempre temporal”.

Como ya señalamos anteriormente, la introducción de la narratividad nos permite pasar de la pregunta ¿qué soy yo? que se analiza en el capítulo I de esta segunda parte, a la pregunta ¿quién soy yo como sujeto de acción? que se aborda en el presente capítulo. En el capítulo I se investigaron las estructuras generales del ser humano como unidad de acción, y en consecuencia sólo se explora la cuestión ¿qué es el hombre? En cambio en el capítulo II, al introducir el tema de la identidad narrativa, se está en condiciones de preguntar por un “quién” e investigar las dimensiones constitutivas del sí mismo. Es importante señalar que este cambio del “qué” al “quién” sigue un proceso inverso al que Descartes realiza en las *Méditations métaphysiques*. En ellas, como lo hemos visto con detenimiento, el yo autobiográfico, el “quién”, es sustituido por el

³⁹³ Cfr. Jean Greisch, *L'itinérance du sens*, p. 177.

³⁹⁴ *Ibidem.*, p. 178.

³⁹⁵ *Ibidem.*, p. 147.

“qué” de la *res cogitans*. De esta manera el estudio de Descartes que se hizo al inicio de este capítulo nos permite mostrar las diferencias entre dos proyectos filosóficos: el de las filosofías del *Cogito* (Descartes-Husserl) y el de la hermenéutica del sí mismo. A partir de esta clarificación podemos preguntarnos lo siguiente: ¿Cuál es la noción que desarrolla Ricoeur sobre la identidad personal? o en otras palabras ¿Cuál es el modo de ser del sí mismo?

2.1.3 Las dialécticas del sí mismo: ipseidad-mismidad e ipseidad alteridad

Para responder a las preguntas anteriores, es importante mencionar que la noción de sí mismo que expone Ricoeur, coincide de manera general con los planteamientos contemporáneos que rechazan la teoría del sujeto moderno y que para ello centran su atención en dos aspectos. El primero es la presencia del inconsciente bajo sus diversas formas (psíquica, colectiva u ontológica), que muestran la ingenuidad del proyecto del sujeto moderno como una conciencia transparente a sí misma. El segundo es la categoría de la finitud radical propia de las filosofías posthegelianas, mediante la cual se hace una crítica a la concepción del sujeto como dueño y poseedor de la naturaleza o la pretensión hegeliana del sí absoluto. Sobre este aspecto, el filósofo francés Alain Renaut sostiene:

“Temática del inconsciente, temática de la finitud, tales son sin duda las dos principales fundamentos de las críticas a la idea del sujeto. Opaco a su propia mirada, lanzado a un mundo que no constituye [el sujeto] que había querido ser el fundamento de sí mismo y de lo real se quiebra, y con él se quiebran los valores del humanismo (conciencia, dominio, voluntad, autofundación y autonomía)”³⁹⁶.

A partir de esta doble aclaración y para iniciar el análisis del sí mismo, nos centraremos especialmente en el texto titulado *Soi-même comme un autre*, que en expresión de François Dosse “ofrece una vista panorámica sobre toda la aventura filosófica de Ricoeur”³⁹⁷. El título mismo de la obra³⁹⁸ nos sirve en un primer momento

³⁹⁶ Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, p. 16.

³⁹⁷ Cfr. François Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie* (2ª ed.), p. 532. La obra que se publicó en 1990, se va gestando a partir 1986 con motivo de las *Gifford Lectures* impartidas en la Universidad de Edimburgo. Le sigue el curso dado en la Universidad de La Sapienza, Roma, donde desarrolla la parte ética y que está dedicada a su hijo Olivier. Y finalmente el Coloquio de Cerisy (1988) organizado por Richard Kerney.

³⁹⁸ La obra está formada por diez estudios que buscan responder a la pregunta ¿quién? Los estudios I-II se plantea la pregunta ¿quién habla? Para ello se utiliza la semántica y la pragmática, propias de la filosofía del lenguaje, que permiten abordar las cuestiones ¿de quién se habla? ¿quién habla? Los estudios III-IV se plantea la cuestión ¿quién actúa? Para ello se recurre a la filosofía de la acción. Los estudios V-VI está dirigido por la pregunta ¿quién narra? Y se exponen la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad.

para esbozar de forma amplia y general, los conceptos que se trataran en este apartado. Ricoeur utiliza el término pronominal *Soi* y no el término *Je*, con la finalidad de marcar el primado de la mediación reflexiva (tal como lo entiende la tradición analítica), respecto a la autoconciencia inmediata del sujeto moderno. De esta forma se aparta de las teorías del *Cogito*, cuyo eje central es la primera persona del singular *je* y con el cual Descartes expresa su certeza fundamental *Cogito ergo sum*. Además Ricoeur utiliza la expresión reflexiva *soi*, para indicar que el “sí mismo” no es el yo egoísta de quien las hermenéuticas de la sospecha han denunciado su ingenuidad, su carácter ideológico, así como sus rasgos narcisistas y neuróticos³⁹⁹. El adverbio *mime* unido al *soi*, nos lleva al problema de la identidad personal y constituye el núcleo del presente apartado a través de las dialécticas ipseidad-mismidad, ipseidad-alteridad. Precisamente el término *autre* nos remite a esta última dialéctica, en donde el sí mismo se encuentra constituido por el otro. Es importante señalar que el problema de la identidad personal expresado en estas dialécticas no se entiende sin el concepto fundamental que hemos trabajado en el apartado anterior que es el de la identidad narrativa. Otro rasgo básico del sí mismo es la preeminencia de la dimensión práctica respecto a la dimensión teórica del sujeto moderno. Esto se aprecia con claridad porque la categoría que sirve de hilo conductor es la de la acción (*agir*). Esta noción que aparece con un sentido restringido en los estudios I-IV, desemboca en su dimensión ética y moral en los estudios VII-IX, para finalmente alcanzar una dimensión ontológica en el estudio X. Así la acción o *praxis* como unidad analógica se despliega a lo largo de la obra. De aquí se derivan dos consecuencias más. En primer lugar que el criterio por el que se define el sí mismo no es el de la verdad, como sería en el caso del sujeto moderno, sino el de la veracidad. Esto se pone de manifiesto por las preguntas que dirigen el desarrollo de la obra ¿Quién habla? ¿Quién actúa? ¿Quién narra? ¿Quién es el sujeto moral de la imputación? El sujeto del que aquí se trata no se refiere al sujeto como fundamento último de la realidad, sino al sí mismo responsable de sus acciones. En segundo lugar, este sí mismo es un sujeto que se conoce de manera fragmentaria y a través de múltiples mediaciones, por lo que no posee una comprensión clara de “si a si”. Sobre este encuadre general del sí mismo, pasaremos ahora a explicar las dialécticas que lo integran comenzando con la dialéctica de la ipseidad (*ipse*) y de la mismidad (*idem*).

Los estudios VII-IX se guían por la cuestión ¿quién es el sujeto moral de la imputación? Finalmente el estudio X explora la cuestión ¿hacia qué ontología?

³⁹⁹

Cf. Paul Ricoeur, *Temps et récit. Le temps raconté III*, p. 443.

Para exponer la dialéctica de la ipseidad-mismidad retomaremos dos términos expuestos en *Temps et récit* y que se han mencionado en el apartado anterior a propósito de la génesis de la identidad narrativa: identidad *idem* e identidad *ipse*. Estas dos nociones, que en dicha obra se relacionaron con el tema de la temporalidad, ahora se plantean directamente con el problema de la identidad personal. La identidad *idem* o mismidad se refiere no sólo a una identidad numérica, es decir a la unicidad del sujeto al que se refiere, sino también a aquello que se presenta como un elemento generalmente estable y que se mantiene en el tiempo. Para Ricoeur, el carácter es aquello que en la persona representa la mismidad. Por su parte, la identidad *ipse* o ipseidad es también aquello que el sujeto puede mantener en el tiempo, pero cuya permanencia es distinta por su índole ética: la capacidad de reconocer los propios actos y el mantenimiento de la palabra dada. A continuación profundizaremos cada uno de los polos que integran esta dialéctica.

El tema del carácter –como ejemplo paradigmático de la identidad *idem*– es un elemento constante en la antropología filosófica de Ricoeur. Se halla presente, como ya estudiamos, en *Le volontaire et l'involontaire* como parte del involuntario absoluto al lado del inconsciente y de la necesidad. En el *Homme faillible* el carácter es la perspectiva finita por el cual el sujeto se abre a la vivencia de la libertad. En ambos textos el carácter se presenta como lo que no cambia en el sujeto. Esta noción sin embargo adquiere un dinamismo en *Soi-même comme un autre*, pues aquí el carácter se concibe como el conjunto de disposiciones adquiridas y durables por las cuales se reconoce a una persona⁴⁰⁰.

Ricoeur entiende por disposiciones adquiridas tanto los hábitos como las identificaciones por las cuales una persona se reconoce. Los hábitos dan una historia al carácter debido a que posee una dimensión temporal, al ser un proceso de innovación y sedimentación. De innovación, porque la persona puede adquirir lo largo del tiempo nuevas maneras de ser y de hacer o consolidar las ya existentes. De sedimentación, porque el constante ejercicio de éstas permite que formen parte de la persona. En este punto la sedimentación recubre el proceso que en un inicio fue de innovación. Respecto a las identificaciones adquiridas, éstas se refieren al conjunto de valores, normas, ideales y modelos sociales en los cuales una persona o comunidad se reconoce o se identifica. Para Ricoeur, estos dos aspectos que constituyen el carácter son un buen

⁴⁰⁰

Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 146.

ejemplo de la relación de la ipseidad y mismidad. El conjunto de hábitos e identificaciones es la mismidad, a través de la cual la ipseidad, el sí mismo responsable, se expresa. Desde esta perspectiva la mismidad recubre la ipseidad, y la ipseidad se manifiesta sólo a través de ella. Aquí se puede decir: yo soy mi carácter. En esta primera relación, en donde aparentemente la ipseidad no se distingue de la mismidad, se puede advertir que la identidad del carácter desplaza la atención de la pregunta ¿quién soy yo? a la cuestión ¿qué soy yo?⁴⁰¹

Como ya se ha dicho, frente al carácter existe otro modelo de permanencia en el tiempo que revela con claridad la ipseidad: el mantenimiento de la fidelidad a la palabra dada. La palabra mantenida a lo largo del tiempo revela la constancia del cuidado de sí, a pesar del propio devenir de la existencia. Ricoeur expresa la diferencia entre mismidad e ipseidad de la siguiente manera. “Una cosa es la constancia del carácter y otra cosa es la perseverancia de la fidelidad de la palabra dada. Una es la continuación del carácter; otra la constancia en la amistad”⁴⁰². Como se puede observar, la constancia y el cuidado de sí que plantea Ricoeur implica un horizonte de relación con el otro, ya que el mantenimiento de la palabra dada, el cultivo de la amistad, exige al otro distinto de sí. Ricoeur, a diferencia de Heidegger, quien afirma que el horizonte del cuidado es el ser-para-la muerte, propone como horizonte la fidelidad a la palabra dada al otro. Por ello Ricoeur afirma:

“Esta justificación ética, tomada en tanto que tal, desarrolla sus propias implicaciones temporales, una modalidad de permanencia en el tiempo susceptible de ser opuesta polarmente a la del carácter. Aquí precisamente la ipseidad y la mismidad cesan de coincidir. Aquí en consecuencia se disuelve la equivocidad de la noción de permanencia en el tiempo”⁴⁰³.

Llegados a este punto, es necesario preguntarnos: ¿cómo articula Ricoeur la relación entre identidad narrativa y la identidad personal expresada en la dialéctica de la ipseidad-mismidad? la cuestión también se podría formular de la siguiente forma: ¿Cómo transferir al sí mismo la dialéctica de la concordancia-discordancia propia de la construcción de la trama? Esta pregunta es importante debido a que la interacción entre la identidad narrativa y la dialéctica de la ipseidad-mismidad, permitiría mostrar la verdadera naturaleza de la primera y establecer una relación dinámica con la segunda. Para contestar esta pregunta Ricoeur parte del concepto de “conexión de la vida” de

⁴⁰¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 147.

⁴⁰² *Ibidem.*, p. 148.

⁴⁰³ *Ibidem.*, p. 149.

Dilthey, que se puede entender como “la historia de una vida” y que se relaciona de manera directa con la identidad narrativa. La identidad narrativa, resultado de la interacción entre la intencionalidad histórica y la de la ficción, se construye gracias al principio de *mise en intrigue* o síntesis de lo heterogéneo. Este principio, obtenido como ya se ha dicho a partir de la *Poética* de Aristóteles, permite establecer una unidad de sentido en la multiplicidad de acontecimientos inconexos. Los acontecimientos tienen un rol tanto de ruptura (discordancia), como de unidad en el relato, ya que gracias a ellos la narración avanza (concordancia). Ahora bien, el acto configurante de la *mise en intrigue*, permite que el acontecimiento que surge e irrumpe —y que puede aparecer como contingente— sea transformado por dicho acto en un elemento necesario, que contribuye a propiciar el conflicto así como a generar el desenlace de la historia y, en consecuencia, a dotarle de una unidad de sentido al relato. A partir de esta unidad narrativa de sentido, cuyo núcleo de construcción son los acontecimientos, es necesario pasar a una identidad personal constituida por una dialéctica de la mismidad y de la ipseidad. Para realizar este paso, Ricoeur realiza una primera operación de transferencia que va de los acontecimientos del relato a los personajes de la narración. Para ello, adscribe las funciones, roles o acontecimientos a los personajes, —siguiendo las propuesta de Claude Bremond, en la *Lógica del relato*— pues considera que “el rol no sabría ser definido más que por la atribución a un sujeto-persona”⁴⁰⁴. Al establecer la relación entre acontecimiento y personaje, Ricoeur afirma:

“De esta correlación entre acción y personaje del relato resulta una dialéctica interna al personaje, que es el exacto corolario de la dialéctica de la concordancia y de la discordancia desplegado por la construcción de la trama de la acción”⁴⁰⁵.

A partir de la cita anterior, podemos afirmar que al adscribir los acontecimientos a los personajes de la narración, la dialéctica que rige el proceso de configuración del relato se “interioriza” en los propios personajes, de tal manera que la construcción de la trama es al mismo tiempo la configuración de cada uno de los personajes. Por ello, construir la trama de un relato significa construir el relato de una vida, en este caso, el de los personajes. Llegados a este punto es necesario explicar cómo la dialéctica de la ipseidad-mismidad, propia de la identidad personal, se hace presente en la identidad narrativa del personaje; es decir, en la dialéctica interiorizada de la concordancia-

⁴⁰⁴

Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 172.

⁴⁰⁵

Ibidem., p. 175.

discordancia. Para clarificar esta cuestión, Ricoeur hace un breve recorrido sobre algunas expresiones literarias que han surgido a lo largo de la historia y en las que se puede identificar cómo la dialéctica de la ipseidad y la mismidad se hace presente en la identidad narrativa de los personajes. En primer lugar tenemos los cuentos populares y las tradiciones orales, donde los personajes son estables y definidos, por lo que no experimentan ningún cambio a lo largo del relato. En estos casos la mismidad (permanencia del carácter) coincide y recubre la ipseidad (que es el mantenimiento de la palabra dada). En segundo lugar, se encuentran las expresiones literarias que van desde la novela clásica hasta Tolstoi. De éstas es preciso destacar las novelas de aprendizaje, las novelas de formación y las de flujo de conciencia, las cuales ponen de manifiesto como la mismidad del carácter se va transformando y entonces lo que permanece es la ipseidad, es decir la dimensión del sí mismo como responsable de sus actos. En tercer lugar se pueden citar obras literarias donde se pone en cuestión la identidad del personaje y cuyo ejemplo paradigmático es la obra de Robert Musil, *El hombre sin atributos*. Aquí, la mismidad desaparece dejando al desnudo la ipseidad. Finalmente los ejemplos más extremos de la anulación de la mismidad-ipseidad son los *puzzling case*, en los que, por medio de la ficción, se plantea la separación entre el cerebro y el cuerpo. En este último caso, la condición insuperable de la corporalidad se considera como un elemento contingente y, en consecuencia, el sí mismo es nulificado al eliminar mediante la ficción una dimensión constitutiva de él⁴⁰⁶.

Aclarado lo anterior, Ricoeur realiza una segunda operación de transferencia que va del personaje al sí mismo, a la persona misma. La manera como se realiza esta segunda transferencia es a través de la operación de *mimesis* III o refiguración, proceso mediante el cual, el lector, al entrar en contacto con el mundo de sentido desplegado por la obra, asimila, crítica e introyecta en su experiencia propia aquello que puede dotar de sentido y unidad a su propia existencia. Esta posición de la hermenéutica ricoeuriana, es importante porque, por un parte, corresponde al momento de aplicación de la hermenéutica de Gadamer y, por otra se opone a las tesis estructuralistas donde el texto, sólo tiene sentido por las relaciones internas de oposición que se generan en él. Precisamente la teoría de la triple mimesis, ya expuesta con anterioridad, rompe el

⁴⁰⁶ Sobre este punto, conviene hacer un breve señalamiento. La dimensión de la corporalidad es un tema constante en la reflexión filosófica de Ricoeur y en la dimensión narrativa en la que se analiza el sí mismo, el cuerpo se presenta como condición de posibilidad de la existencia y elemento constitutivo del sí mismo. Junto a esto, es la experiencia de la corporalidad que permite considerar al ser humano como actuante y sufriente. Y finalmente, la corporalidad en el ámbito narrativo, posibilitará que podamos hablar de que la persona es un sujeto de imputación moral.

cierre interno del texto y lo abre a una dinámica en la que la construcción de la identidad personal se hace a través de la elaboración de la identidad narrativa. Gracias a ello:

“La identidad personal es así salvada del caos, de la multiplicidad y de la disonancia [al expresarse]...bajo la forma de una identidad narrativa gobernada por la dialéctica de la concordancia-discordancia”⁴⁰⁷.

Después de clarificar la relación entre la identidad narrativa y la dialéctica de la ipseidad-mismidad, Ricoeur en el estudio VI de *Soi-même comme un autre*, se pregunta si la identidad narrativa es un medio seguro en la construcción de la identidad personal. La pregunta es pertinente debido a que en la propia creación literaria, la construcción de la trama pone en cuestión la ipseidad del sujeto. Así pues, ¿cómo un recurso tan frágil puede servir a la construcción de la identidad personal? Al respecto Ricoeur afirma:

“En una filosofía de la ipseidad como la nuestra, se debe poder decir: la posesión no es lo que importa. Lo que sugieren los casos límite engendrados por la imaginación narrativa, es una dialéctica de la posesión y la desposesión, del cuidado y del descuido, de la afirmación de sí y del ocultamiento de sí. Así la nada imaginada del sí, deviene en ‘crisis’ existencial de sí”⁴⁰⁸.

Así, y a pesar de la fragilidad de la identidad narrativa como medio para la construcción de la identidad personal, Ricoeur da un paso más, al poner la atención en la dimensión ética de la ipseidad. Esta dimensión ética se expresa en el hecho de que si lo esencial en ella es el mantenimiento de sí a través de la fidelidad a la palabra dada, entonces esta fidelidad implica necesariamente una alteridad.

“El mantenimiento de sí, es para la persona la manera de comportarse con el otro que puede contar consigo mismo. Porque alguien cuenta conmigo, soy responsable de mis acciones delante del otro”⁴⁰⁹.

El rasgo esencial de la ipseidad es el mantenimiento de sí o atestación, la cual se expresa de manera ejemplar en la fidelidad a la palabra dada. Esta fidelidad que se da de cara al otro muestra que la alteridad es constitutiva de la ipseidad. A continuación se expondrán los rasgos más importantes de esta dialéctica, en la cual se integra el

⁴⁰⁷ Johan Michel, *Paul Ricoeur. Une philosophie de l’agir*, Paris, Éditions du Cerf, 2006 (Coll. Passages). p.83.

⁴⁰⁸ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 198.

⁴⁰⁹ *Ibidem.*, p. 195.

momento anterior y con la cual se cierra el conjunto de dialécticas que constituyen la antropología filosófica de Ricoeur.

Ricoeur aborda el tema de la alteridad desde una doble perspectiva: una visión ético-política y otra ontológica. Por tal razón, expondremos de manera esquemática la primera perspectiva y, al tratar la dialéctica ipseidad-alteridad, analizaremos la dimensión ontológica.

Ricoeur expresa la dialéctica de la ipseidad-alteridad en su dimensión ético-política a través de lo que él llama la intencionalidad ética: “Llamamos ‘intencionalidad ética’ a la intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para el otro en instituciones justas”⁴¹⁰.

Para iniciar el análisis y explicación de esta expresión empezaremos por ubicarla en el contexto en la que se encuentra. La intencionalidad ética se desarrolla en el estudio VII de *Soi-même comme un autre* que precisamente lleva por título: “El sí y la intencionalidad ética”. Con este apartado se inicia el momento prescriptivo de la obra, después de haber pasado la etapa descriptiva (estudios I-IV) y la narrativa (estudios V-VI)⁴¹¹. En este proceso ternario, la noción del sí mismo –que está siempre presente a partir de la pregunta ¿quién?– se ha hecho cada vez más compleja, pues se ha pasado de la pregunta ¿quién habla? (Estudio I) a la cuestión ¿quién es el sujeto responsable de sus actos? (Estudio VII). De esta forma, el recorrido que ha hecho el sí mismo “...aparece entonces como el de una toma de responsabilidad, de un compromiso que asume la prueba de la travesía de la experiencia como modo de un advenimiento de sí”⁴¹².

Otro aspecto importante que nos sirve para contextualizar la intencionalidad ética que hemos mencionado más arriba, es tomar en consideración la diferencia conceptual que propone Ricoeur entre ética y moral. La primera la define como la tendencia hacia una vida buena, asumiendo así una perspectiva teleológica de orientación aristotélica. La segunda consiste en la obligación que impone una serie de normas generales, es de carácter deontológico y en este sentido de corte kantiano⁴¹³. Para Ricoeur la relación entre ética y moral es de mutua interacción e influyen directamente en la comprensión de la ipseidad, pues permiten comprenderla ya desde la

⁴¹⁰ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 202.

⁴¹¹ Cfr. François Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie* (2ª ed.), p. 535. François Dosse nos recuerda que este proceso ternario está inspirado en la manera de proceder del pensamiento kantiano.

⁴¹² François Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie* (2ª ed.), p. 535.

⁴¹³ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 200.

estima de sí (dimensión teleológica), ya desde el respeto de sí (dimensión deontológica). Habiendo contextualizado la expresión pasaremos a explicarla.

Para Ricoeur, la vida buena es un concepto de carácter formal, en donde lo “bueno” consiste en el conjunto de ideales que cada uno posee. La “vida buena” sirve como idea-límite hacia el cual se orientan y articulan las acciones particulares (que tienen su fin propio) y los planes de vida. Ahora bien, en esta tensión dialéctica que el sí mismo vive entre prácticas particulares y vida buena, se realiza un proceso de interpretación, que consiste en la adecuación de las prácticas concretas con aquello que considera vida buena. De esta forma se establece un “círculo hermenéutico”, es decir, un proceso de interpretación entre el todo que es la vida buena y la parte que son las acciones concretas que se realizan en la praxis cotidiana. Esta interpretación del sí, que constituye la base de la estima de sí, requiere de un juicio que valga para el sí mismo como una evidencia de la experiencia vivida, y que para los otros al menos se muestre plausible. A este juicio de evidencia plausible, que es capaz de articular de manera adecuada las prácticas concretas con la vida buena, Ricoeur le llama *phronesis*. Ahora bien, si la estima de sí consiste en la coherencia entre aquello que se considera la vida buena y las actuaciones concretas que se dirigen a dicho fin, ¿en qué sentido la estima de sí, como una dimensión ético-existencial del sí mismo, remite a la alteridad? ¿En qué sentido la vida buena rompe el solipsismo egoísta y me abre al otro?

Ante estas cuestiones Ricoeur comienza haciendo dos aclaraciones. La primera es de tipo gramatical, que consiste en afirmar que la estima de sí no significa estima de “mi”. Al contrario, la presencia del pronombre reflexivo, en la expresión “estima de sí”, indica la inclusión de las demás personas gramaticales. Por ello la intencionalidad de la vida buena no es una búsqueda solipsista del yo, sino que forma parte de la comprensión hermenéutica del sí mismo. La segunda aclaración es que el sí mismo, sólo puede desplegar sus potencialidades a través de la mediación del otro y dentro de un horizonte de relaciones de intersubjetividad. Por ello, la solicitud y cuidado del otro es en realidad un despliegue de la estima de sí. En este sentido Ricoeur no duda en afirmar: “La estima de sí y la solicitud no pueden vivirse y pensarse la una sin la otra”⁴¹⁴.

Para plantear la relación entre estima de sí y solicitud, Ricoeur retoma la propuesta aristotélica de la amistad expresada en la *Ética Nicomáquea*. En libro I de dicho texto se afirma lo siguiente: “[...] la amistad es una virtud o algo acompañado de

⁴¹⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 212.

la virtud y además algo necesario para la vida. En efecto sin amigos nadie querría vivir”⁴¹⁵.

A partir de la anterior cita, analizaremos algunos conceptos claves que Aristóteles realiza sobre la amistad, y comprenderemos por qué Ricoeur lo asume como punto de referencia en su reflexión sobre la alteridad.

En primer lugar hay que destacar que la amistad se presenta como una “necesidad”. Esta necesidad vital revela, en su estrato más básico y primitivo, la falta y la incompletud propia del sí mismo y, en consecuencia desde este estrato se encuentra la apertura al otro. En segundo lugar, y partiendo de este dato antropológico, pasamos a una afirmación fundamental en el pensamiento aristotélico: la amistad es ante todo una virtud porque, en su expresión más elevada, la amistad se realiza cuando uno ama el bien que hay en el otro y se procuran un bien mutuo: “La amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues en la medida que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro”⁴¹⁶.

De esta forma la amistad perfecta –en sentido aristotélico–, pone al sí mismo en una doble apertura. Una apertura a la vida buena, pues la amistad es amar lo bueno; y una apertura al otro, ya que el sujeto amado es el que porta el valor de lo bueno. Ahora bien, la verdadera amistad como apertura de amor al otro en su bondad, se caracteriza por la igualdad, la reciprocidad y en consecuencia la mutualidad. Estos rasgos esenciales de la amistad, desarrollados por Aristóteles, son los que retoma Ricoeur para mostrar cómo la estima de sí, dirigida hacia una vida buena, atraviesa necesariamente la alteridad del otro, y que él filósofo francés resume en el concepto de solicitud⁴¹⁷. En este punto de la relectura de los textos aristotélicos, conviene citar un texto de Ricoeur, que nos sirve de síntesis del camino recorrido hasta aquí:

“A la estima de sí, entendida como momento reflexivo del deseo de una vida buena, la solicitud agrega esencialmente la de la *falta*, que hace que nosotros tengamos *necesidad* de amigos; por efecto de retorno de la solicitud sobre la estima de sí, el sí se apercibe a sí mismo *como* un otro entre los otros”⁴¹⁸.

⁴¹⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985, p. 322, Libro III, 1

⁴¹⁶ *Ibidem.*, p. 327, Libro VIII, 3.

⁴¹⁷ Sin embargo, para Ricoeur, la amistad no agota la experiencia de la solicitud. Junto a ella está la solicitud del otro que conmina a la responsabilidad, como en el modelo de Emmanuel Lévinas. También se encuentra la solicitud del otro que sufre. Entre estos dos extremos, que se caracteriza por la disimetría en las relaciones, se encuentra la amistad como el término medio en donde la igualdad y la reciprocidad son elementos que constitutivos de ella.

⁴¹⁸ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 225.

La expresión clave en este texto es el “efecto de retorno de la solicitud sobre la estima de sí”, ya que asumiendo los rasgos esenciales de la reciprocidad, la igualdad y la mutualidad entre el sí y el otro, la afirmación de Ricoeur agrega un elemento importante que consiste en que el sí mismo se puede captar *como* un uno entre los otros; es decir, hace hincapié en el proceso de descentramiento que el sí mismo experimenta en la vivencia de la amistad, como experiencia de alteridad. De este proceso de descentramiento, en donde el sí mismo no ocupa un lugar privilegiado, se desprenden tres rasgos importantes. La reversibilidad, en el que el yo puede ser a la vez un tú, y viceversa. La referencialidad del yo, que consiste en que cada yo es irremplazable dentro del discurso y de la acción. Y finalmente se encuentra la similitud, la cual “[...] es el fruto del intercambio entre la estima de sí y la solicitud por el otro. Este intercambio autoriza a decir que no puedo estimarme a mí mismo, sin estimar a otro como un yo mismo”⁴¹⁹.

La similitud es la clave de bóveda en la que remata la amistad, pasando por la igualdad, la reciprocidad, y la solicitud en general. La similitud permite al sí mismo considerarse *como* otro. Está consideración se da en imaginación y simpatía, y a su vez permite reconocer al otro como un sí mismo. Así la reversibilidad y la irremplazabilidad desembocan en la estima mutua.

Continuando el trayecto de la dialéctica de la ipseidad-alteridad nuevamente formulamos una pregunta que nos oriente en el camino: ¿Cómo a partir de la solicitud, cuyo momento más importante es el de la similitud, se puede pasar al ámbito de las instituciones y por ende al espacio político?

En un primer momento se puede pasar del ámbito de la amistad a la dimensión político-social, siguiendo las indicaciones de la *Ética Nicomáquea*, en donde las relaciones de amistad forman necesariamente pequeñas comunidades, que a su vez están integradas en una comunidad política más amplia. Ahora bien, para que esta comunidad general pueda desarrollarse adecuadamente, se requiere de la virtud de la justicia, la cual ha de garantizar unas relaciones armónicas entre los miembros de dicha comunidad⁴²⁰.

A partir de esta indicación que presenta el texto aristotélico, Ricoeur expone la siguiente argumentación. El paso de las relaciones interpersonales –puestas bajo el tema de la amistad– al de las relaciones sociales de mayor amplitud, que exigen la presencia

⁴¹⁹ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 226.

⁴²⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, pp. 337-338, Libro VIII, 9.

de las instituciones, se hace a través de la interacción entre la estima de sí y la solicitud. La apertura del sí mismo al otro, así como el reconocimiento de la reciprocidad y mutualidad entre ellos, le permite al sí mismo “apercibirse” *como* un uno entre otros. Esto significa que no sólo se percibe como un tú, cuya relación se da cara a cara, sino que el sí mismo se descubre en el ámbito más general de los “otros”, es decir en el ámbito donde aparece el tercero, “*le tiers*”. De esta forma, la intencionalidad de la vida buena a la que tiende el sí mismo, no es sólo la coherencia de sus acciones con aquello que considera la vida verdadera; es además la apertura al otro, en su dimensión más interpersonal cuyo paradigma es la amistad; y también en su dimensión más general, en su relación con los otros, con los anónimos y cuyo paradigma es la institución. Ahora bien pasando por estos tres niveles –personal, interpersonal e institucional– en todos ellos se busca construir la vida buena. No obstante el último nivel requiere, para la vivencia de la igualdad, ya no la virtud de la amistad, sino de la justicia, en donde el sí mismo que desea la vida buena, adquiere una nueva determinación: a cada uno según su derecho. Con esta afirmación entramos de lleno en la dimensión política del pensamiento de Ricoeur.

Como el objetivo de la presente investigación no es profundizar en el pensamiento político del filósofo francés, bastará con precisar de manera muy breve algunos conceptos que se relacionan directamente con la intencionalidad de la vida buena con la dimensión política, en la que se expresa la dialéctica de la ipseidad-alteridad.

El primer concepto que hay que aclarar es el de institución, que en este contexto se define como: “la estructura del *vivir-en conjunto* de una comunidad histórica –pueblo, nación, región, etc.–, [la cual] es irreductible a las relaciones interpersonales”⁴²¹. Así, el sí mismo se encuentra de suyo, instalado de antemano en el entramado de relaciones con los otros, con los anónimos, con los terceros. Ahora bien, Ricoeur, siguiendo a Hannah Arendt, considera que el rasgo más fundamental de la institución es el del *poder-común* más que el de la violencia ejercida como dominación. Este concepto de institución es de carácter general y se distingue de aquella estructura donde se ejerce la dominación directa de los gobernantes a los gobernados y que es sólo un ejemplo concreto e histórico de la institución. La institución entendida en el primer sentido tiene su fundamento en la acción misma de los individuos que la integran, y

⁴²¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 227.

además, se caracteriza por la pluralidad y la concertación. La pluralidad consiste en la amplitud de relaciones interhumanas que se dan en dicha institución y donde el encuentro cara a cara desaparece. La concertación se entiende como el tejido de relaciones humanas que se generan en la institución y que se expresan como una acción pública. Ahora bien, para construir la igualdad entre los miembros que integran la institución es necesaria la justicia –en sus diversas modalidades– para regular mediante el derecho la pluralidad que se da en ella.

Para concluir este apartado es importante realizar la siguiente reflexión. El pensamiento que Ricoeur inicia en la dialéctica de la ipseidad-mismidad, y que concluye en la dimensión política de la ipseidad-alteridad, es un movimiento dialéctico y que avanza mediante círculos concéntricos cada vez de mayor amplitud. En este sentido, este movimiento del pensamiento se encuentra inspirado en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, ya que en cada una de las dialécticas que hemos analizado, los elementos primeros (antecedente), se integran a otros de orden superior (consecuente). El consecuente asume los contenidos del antecedente y amplifica sus alcances. De esta forma el sí mismo que busca la vida buena no puede hacerlo sin los otros y al margen de las instituciones. Como se puede observar con claridad, la coincidencia con Hegel en este sentido no puede soslayarse. Sin embargo, a diferencia de Hegel, Ricoeur rechaza cualquier afirmación que tenga pretensiones de un saber absoluto. Las conclusiones finales tanto de *Temps et récit* como de *Soi-même comme un autre*, lo ponen de manifiesto. En *Temps et récit* se renuncia explícitamente a la afirmación que la narración supere de forma total las paradojas del tiempo. En *Soi-même comme un autre*, los estudios en los que el sí mismo se va configurando, se caracterizan por ser fragmentarios. El texto final con la que se cierra el esbozo ontológico del Estudio X lo ponen de manifiesto:

“Me parece que esta dispersión conviene totalmente a la idea de la alteridad. Sólo un discurso distinto de sí mismo, diría plagiando al *Parménides*, y sin aventurarme más en el bosque de la especulación, conviene a la meta-categoría de la alteridad, so pena que la alteridad se suprima convirtiéndose en idéntica a ella misma”⁴²².

Con este desarrollo de la dialéctica de la ipseidad-mismidad y de la dialéctica ipseidad-alteridad estamos en condiciones de exponer las capacidades del sí mismo, con lo que completaremos la exposición de la antropología filosófica elaborada por Ricoeur.

⁴²²

Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 410.

2.2 Las capacidades del sí mismo o de la persona

Para iniciar la exposición de las capacidades, antes es preciso hacer una serie de aclaraciones respecto a la introducción del término persona en el desarrollo hermenéutico del sí mismo.

Hay que mencionar que es el mismo Ricoeur quien recurre a la noción de persona. La razón por la que utiliza este término puede explicarse debido a la influencia que recibió de Emmanuel Mounier, así como a la afinidad que tenía con el personalismo y cuyos rasgos más fundamentales expondremos a continuación⁴²³.

El personalismo de E. Mounier se caracteriza por el diálogo constante entre la fe religiosa y la diversas posturas de pensamiento en el mundo contemporáneo, la articulación coherente entre las convicciones religiosas y el posicionamiento político, el quehacer filosófico que no se restringe al ámbito académico y que se implica directamente con la problemática de la *Cité*; en suma, el pensamiento que se expresa como acción. Además plantea la necesidad de las mediaciones para alcanzar la comprensión del objeto reflexionado, y finalmente se caracteriza por proponer un trabajo de apropiación del sí mismo a través el descentramiento egocéntrico de la persona. Como se puede apreciar con facilidad, todos estos conceptos que están presentes en el personalismo se pueden encontrar de igual manera, en el proyecto filosófico de Ricoeur, tal como lo muestra la presente investigación⁴²⁴.

En la propuesta filosófica de Emmanuel Mounier, que en palabras del mismo Ricoeur le es familiar⁴²⁵, el concepto de persona obviamente juega un papel central. Para Mounier la noción de persona posee tres rasgos importantes a destacar. El primero es que la persona no es algo acabado y definido *a priori*, sino que es un proyecto abierto y una conquista incesante por construir la propia existencia. El segundo es que la noción de persona implica la alteridad del otro: “la experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El *tú*, y en él, el *nosotros*, precede al *yo* o al menos lo acompaña”⁴²⁶. El último rasgo es que la noción de persona manifiesta un valor contestatario y de ruptura, al oponerse tanto al sujeto que se exilia en un mundo interior, abandonando el compromiso con la realidad social, como a la noción de individuo

⁴²³ Cf. François Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie* (2ª ed.), pp. 38-46. Paul Ricoeur recibe la influencia de Mounier en los inicios de su formación filosófica, a partir de la década de 1930. La proximidad de Ricoeur al personalismo se verá refleja por la relación que mantendrá con la revista *Esprit*, desde su fundación en 1932.

⁴²⁴ Cf. François Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, (2ª ed.), pp. 38-46.

⁴²⁵ Cf. Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 18.

⁴²⁶ Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, Paris, PUF, 1971, p. 38.

reducido a un objeto del engranaje social. Al respecto Mounier afirma “Cada atadura impide mi libertad [...] cada noción inmoviliza mi pensamiento [...] La ruptura, el resurgimiento son categorías esenciales de la persona”⁴²⁷.

Por los rasgos anteriormente expuestos, Ricoeur no dudará en afirmar en un artículo titulado *Meurt le personnalisme revient la personne* (1983) que la noción de persona es la más adecuada dentro de su proyecto filosófico respecto a otros conceptos como el de conciencia, yo, o sujeto⁴²⁸. Sin embargo esta afinidad con el personalismo, no le impide posicionarse respecto a este movimiento. En dicho artículo, Ricoeur realiza dos críticas importantes. Una dirigida al personalismo en general y otra a la noción de persona. Respecto al personalismo, la principal crítica consiste en la falta de un aparato conceptual más consistente, que era característico de otras orientaciones como el marxismo o la filosofía de Sartre o Merleau-Ponty. Además el personalismo, que junto con el marxismo y el existencialismo fue considerado por Mounier como el trípode de una época, pronto resultó ser un movimiento relegado por uno de mayor potencia como fue el estructuralismo. En lo que concierne a la noción de persona propuesta por Mounier, ésta presenta —sostiene Ricoeur— una contradicción interna como lo refleja el texto siguiente:

“Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una manera de subsistencia y de independencia en su ser; ella mantiene esta subsistencia por su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos por un compromiso responsable y una constante conversión; ella unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por aumento, a fuerza de actos creadores, la singularidad de su vocación”⁴²⁹.

La contradicción interna —señala Ricoeur— consiste en que por una parte la persona se sustenta en una ontología de la sustancia y apela a una jerarquía de valores establecidos y, por otra parte, apuesta por un ejercicio creativo de la libertad. Esta contradicción no fue resuelta por el personalismo de Mounier. Por lo anterior y frente a esta concepción, Ricoeur sostiene —siguiendo la orientación de Éric Weil y Paul-Louis Landsberg— que la característica principal que define a la persona es encontrarse en situación de crisis. Esta crisis se manifiesta por cuatro rasgos: no saber el lugar que ocupa en el universo, carecer de una jerarquía estable de valores, no saber en quienes

⁴²⁷ *Ibidem.*, p. 65.

⁴²⁸ Cfr. Paul Ricoeur, *Lectures 2 : La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 198. La pertinencia del término no se limita a su propuesta filosófica sino que se extiende al ámbito jurídico, político y de manera especial a la defensa de los derechos humanos.

⁴²⁹ Paul Ricoeur, *Lectures 2 : La contrée des philosophes*, p. 197.

puedes confiar (¿quiénes son tus amigos y enemigos?). Y junto a estos tres rasgos negativos agrega uno positivo, que consiste en saber e identificar lo que es intolerable; y a partir de este sentimiento de lo intolerable es como “...la crisis insinúa el discernimiento de la estructura de los valores del momento histórico”⁴³⁰. Si a partir de la crisis se inicia el discernimiento de los valores, entonces mediante el compromiso la persona establece una relación entre el momento histórico vivido y la identificación con un valor o una causa que le sobrepasa y en la que hace una elección a partir del proceso de discernimiento. De esta interacción entre crisis y compromiso surge la convicción.

“La convicción es la réplica a la crisis: mi lugar me es asignado, la jerarquización de preferencias me obliga, lo intolerable me transforma de fugitivo o de espectador desinteresado, en un ser humano de convicción que descubre creando y crea descubriendo”⁴³¹.

A partir de la apropiación crítica de la noción de persona, Ricoeur la irá integrando de manera paulatina en su reflexión. Así, una década después, la utiliza de nuevo en el artículo titulado *Approches de la personne* (1990). Aquí equipara el concepto de persona con el de sí mismo: “He nombrado cuatro capas o cuatro estratos, de lo que podría constituir una fenomenología hermenéutica de la persona: lenguaje, acción, narración, vida ética”⁴³². Estos cuatro estratos que menciona corresponden a los cuatro niveles que aparecen en *Soi-même comme un autre*, y a través de los cuales el sí mismo se va conformando de manera progresiva desde la pregunta ¿quién hace esta acción? hasta aquella que dice ¿quién es el sujeto moral a quien se le imputa tal acto? Es en esta obra donde Ricoeur propondrá que la ontología que conviene al sí mismo no es la de la sustancia, sino la de acto y potencia de Aristóteles y el *conatus* de Spinoza entendido como deseo de ser y de existir. Finalmente en el texto *Parcours de la reconnaissance* (2004) Ricoeur expone lo que él llama una fenomenología del hombre capaz, la cual vuelve a estar integrada por los cuatro estratos anteriormente citados: lenguaje, acción, narración y vida ética. Además, sostiene que la unidad analógica del actuar es la que permite servir de guía en dichas etapas y que, juntas, forman parte de filosofía antropológica o antropología fundamental⁴³³. Con base en el recorrido que hemos hecho, se justifica por una parte la utilización del término persona en el contexto general de la investigación del sí mismo y, por otra, podemos afirmar sin lugar a dudas

⁴³⁰ *Ibidem.*, p. 200

⁴³¹ *Ibidem.*

⁴³² Paul Ricoeur, *Lectures 2 : La contrée des philosophes*, p. 204.

⁴³³ Cf. Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, pp. 156-157.

que expresiones como hermenéutica del sí mismo, fenomenología hermenéutica de la persona, fenomenología del hombre capaz y antropología fundamental son equivalentes y poseen el mismo significado en la filosofía de Paul Ricoeur.

A continuación pasaremos a desarrollar tres capacidades del sí mismo o de la persona y que son esenciales en la antropología filosófica de Ricoeur: la memoria, la atestación y la promesa. ¿Por qué son fundamentales estas tres capacidades en la fenomenología del hombre capaz? La razón principal radica en que la hermenéutica del sí mismo es ante todo una antropología de la acción configurada temporalmente a través de la identidad narrativa. Ahora bien, para elaborar esta identidad es imprescindible la memoria tanto en su dimensión individual como colectiva y como se apreciará se encuentra orientada hacia el pasado. La atestación y el testimonio nos ubican dentro del momento presente y finalmente la promesa nos proyecta al futuro a través de la palabra que compromete frente al otro. En consecuencia, las categorías que a continuación pasaremos a explorar muestran la vivencia de la temporalidad desde una perspectiva ética y política, donde el otro, ocupa un lugar central. No está demás señalar que estas tres capacidades están marcadas por el sello de la fragilidad. La memoria y en la promesa están acompañadas indefectiblemente por lo que Ricoeur denomina los no-poderes: el olvido para la memoria y la traición para la promesa. “Sus contrarios hacen parte de su sentido, recordarse es no olvidar; mantener la promesa es no traicionarla”⁴³⁴. Por su parte la atestación está también marcada por la labilidad del propio sujeto que puede o no reconocerse en sus actos.

A partir de estas aclaraciones pasaremos a analizar cada una de las capacidades: la memoria que nos remite al pasado, la atestación que nos sitúa en el presente y la promesa que nos proyecta al futuro.

2.2.1 La capacidad de recordar el pasado: la memoria.

Sin el tema de la memoria, la antropología filosófica de Paul Ricoeur quedaría incompleta. La investigación sobre la memoria, como él mismo lo sostiene, viene a llenar una laguna entre la identidad narrativa y la hermenéutica del sí mismo⁴³⁵.

La obra en la que se expone con amplitud esta capacidad se titula precisamente *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (2000). Este texto está estructurado en tres partes con objetivos muy precisos. La primera parte aborda el tema de la memoria en su relación

⁴³⁴ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 180.

⁴³⁵ Cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. I.

con el sí mismo o ipseidad y lo hace principalmente a través de una perspectiva fenomenológica. La segunda parte trata el tema de la memoria en su relación con la ciencia histórica y expone una preocupación permanente en Ricoeur: la necesidad establecer un diálogo filosófico con las ciencias humanas. Este problema lo aborda desde una perspectiva epistemológica. La tercera parte establece un debate con la concepción de la temporalidad de Heidegger para clarificar la relación entre la memoria y el olvido y lo hace desde una perspectiva hermenéutica. Todo el largo recorrido a través de estos tres momentos tiene como objetivo principal explorar y reflexionar las diversas maneras como se representa el pasado⁴³⁶.

En esta investigación nos centraremos sólo en el primer apartado para clarificar las relaciones que existen entre el ipseidad y la memoria, la cual se presenta como condición de posibilidad de la identidad personal así como una capacidad específica del ser humano.

El filósofo francés –en un buen ejercicio de fenomenología hermenéutica– comienza una aproximación descriptiva de la memoria tomando como punto de partida el recuerdo (dimensión noemática) como objeto de la memoria, después pasa al acto o ejercicio de la memoria (dimensión noética), y concluye con la memoria reflexiva o reconocimiento de sí.

Ricoeur, al exponer la dimensión noemática de la memoria, recurre a dos fuentes principales: la herencia griega de Platón y Aristóteles y la orientación fenomenológica de Bergson y Husserl.

De los aportes venidos de la herencia griega, Ricoeur retoma lo siguiente. De Platón destaca –tal como se aprecia en algunos diálogos como el *Teeteto* y el *Sofista*– que la cuestión de la memoria se encuentra planteada en un marco epistemológico donde lo importante es su función veritativa. Por ello algunos puntos fundamentales son: la relación de ajuste o no entre imagen (*eikon*) e impresión o huella (*tupos*), la estrecha vinculación de la memoria con el olvido y la imaginación, la paradoja conceptual del recuerdo como presencia actual del objeto ausente y finalmente la utilización de metáforas para plantear problemas conceptuales de gran complejidad.⁴³⁷

⁴³⁶ Cf. *Ibíd.*, p. II.

⁴³⁷ Cf. Platón, *Diálogos V, Teeteto*, trad. M^a Isabel Santa Cruz et al. Madrid, Gredos, 1988 (Col. Biblioteca Clásica, 117), pp. 276-286.

De los aportes de Aristóteles –los cuales se encuentran expuestos en su obra *De la memoria y la reminiscencia*–, Ricoeur destaca en primer lugar la relación directa de la memoria con el tiempo, al afirmar que “la memoria es de lo pasado”. En segundo lugar se encuentra la distinción entre *mneme* y *anamnesis*. *Mneme* es el recuerdo como afección en el sujeto (*souvenir*) y la *anamnesis* es la actividad de la memoria (*rappel*) que busca dicho recuerdo. Aristóteles al igual que Platón mantiene el carácter aporético del recuerdo como la presencia de una cosa ausente⁴³⁸.

Pasando a las aportaciones de la fenomenología, Ricoeur plantea dos aclaraciones. La primera consiste en que la descripción fenomenológica de la memoria la hará principalmente desde el punto de vista de las capacidades, dado que su apuesta está orientada a la consecución de una memoria feliz. La segunda se refiere al hecho de que el tiempo pasado servirá de unidad e hilo conductor en la comprensión de la multiplicidad de fenómenos mnemónicos, tanto en su dimensión noemática (*souvenir*) como su dimensión noética (*rapell*).

A partir de estas dos observaciones, Ricoeur centra la atención en la dimensión noemática de la memoria –tal como lo pide toda descripción fenomenológica–, señalando dos rasgos característicos: el primero es que la memoria es singular como capacidad y efectucción, pero los recuerdos son múltiples⁴³⁹. El segundo consiste en que aquello que se recuerda está ligado íntimamente a un acontecimiento singular. De esta manera se puede hablar de recuerdo-acontecimiento. Ahora bien, para realizar un recorrido por el amplio campo polisémico de los recuerdos, Ricoeur propone una tipología reglada que se caracteriza por una serie de pares opuestos –que funcionan como los tipos ideales de Max Weber–, pero que en ningún momento pretende una comprensión total de los fenómenos nemónicos.

El primer par de opuestos es la memoria-hábito y la memoria-recuerdo, de la que ya hablaba Bergson⁴⁴⁰. En ambos casos la persona se remite a algo aprendido en el pasado; pero en la memoria-habito, lo aprendido es parte presente de la persona por la constante práctica y cuyos ejemplos son los saber-hacer que desarrollamos en la primera parte de la investigación. Por su parte, en la memoria-recuerdo, la imagen de lo vivido en el pasado surge de manera espontánea y perfecta como una representación. De esta

⁴³⁸ Cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 24-25.

⁴³⁹ Cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 27.

⁴⁴⁰ Cf. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1968, pp. 81-96.

manera, a la memoria que repite se le opone la memoria que imagina⁴⁴¹. El segundo par de opuestos es el de evocación-búsqueda. La evocación es el recuerdo que sobreviene al sujeto y que, por tanto, lo experimenta como una afección. La búsqueda (*recherche*), por el contrario, implica una posición activa de la persona en el pasado vivido y corresponde a lo que Platón denominó *anamnesis*. Conviene señalar –tal como lo sostiene Bergson– que otra diferencia que distingue a estos dos tipos de recuerdos es la ausencia o presencia del esfuerzo para alcanzar el recuerdo. En todo caso, el esfuerzo del recuerdo muestra de manera implícita la presencia constante del olvido:

“La búsqueda del recuerdo testimonia en efecto una de las finalidades mayores del acto de la memoria, a saber luchar contra el olvido, arrancar algunos fragmentos del recuerdo a la ‘rapacidad’ del tiempo, a la sepultura en el olvido”⁴⁴².

Un tercer par de nociones opuestas, son las de impresión originaria o recuerdo primario y reproducción o recuerdo secundario. Ricoeur, recoge estos conceptos de *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*⁴⁴³, de Husserl. En esta obra se hace una distinción entre impresión y retención. La impresión es la captación primera e inmediata del sonido. La retención es la captación continuada de dicho sonido y no constituye una forma de imaginación sino una modificación o ampliación de la percepción⁴⁴⁴.

Finalmente Ricoeur, siguiendo a Edward Casey en su estudio titulado *Remembering. A phenomenological Study*, menciona un cuarto par de nociones que son la reflexividad y la mundaneidad. La reflexividad consiste en la capacidad del sujeto de recordar lo que ha visto, experimentado y aprendido. La mundaneidad, por su parte, es el polo complementario de dicha capacidad, ya que la persona, al recordar lo vivido, se percibe que estas vivencias se encuentran vinculadas con “el cuerpo propio y el cuerpo de los otros, el espacio vivido, en fin el horizonte del mundo y de los mundos en el cual algo acontece”⁴⁴⁵. Ahora bien, en el polo de la mundaneidad aparecen otros elementos que son importantes explicitar como son: la memoria corporal personal, la de los otros, y los lugares habitados. Respecto a la memoria corporal, ella se encuentra ligada a los lugares donde se desarrollan los acontecimientos y son estos recuerdos-acontecimientos

⁴⁴¹ Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁴² Cf. Paul Ricoeur, *Ibidem.*, p. 36.

⁴⁴³ Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Alianza, 1994, pp. 50-58, §10-14.

⁴⁴⁴ Cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, p. 40.

⁴⁴⁵ *Ibidem.*, p. 44.

los que hacen experimentar un sentimiento de familiaridad o extrañeza a la persona. Las experiencias de dolor, de prueba continuada, de enfermedad y aún de muerte, se experimentan de manera evidente a través de ella. En la memoria corporal también se inscriben los recuerdos felices y todos aquellos momentos que llenan de una sensación de plenitud a la persona. En este sentido Ricoeur no duda en afirmar “[...] los recuerdos felices, especialmente los eróticos, hacen igual mención de su lugar singular en el pasado transcurrido, sin que sea olvidada la promesa de repetición que ellos anhelaban”⁴⁴⁶. Las vivencias de la memoria corporal de una persona se vinculan a la memoria corporal de otras personas –ya sean experiencias dolorosas o gratificantes– poniendo de manifiesto la dimensión actuante y sufriente del ser humano. Además, la vivencia personal e intersubjetiva de la memoria corporal está necesariamente ligada a los lugares donde sucedió el acontecimiento. La memoria corporal nos lleva al recuerdo de los lugares que hemos recorrido y en donde hemos habitado. La memoria de los lugares, relacionados íntimamente con la vivencia de la memoria corporal, hace que éstos se transformen en los “lugares de la memoria”, es decir, en lugares de experiencia vivida incluso antes que se transformen en lugares de referencia para el conocimiento histórico. Así esos “...lugares de la memoria funcionan principalmente a la manera de *reminders*, de índices de recuerdo, ofreciendo a su vez un apoyo a la memoria desfalleciente, una lucha en la lucha contra el olvido”⁴⁴⁷.

La memoria corporal se convierte fenomenológicamente en el punto cero de referencia. Espacialmente el cuerpo permite que el “allá” tenga sentido a partir de la referencia primaria del aquí. Los recuerdos mismos son experimentados en toda su viveza en la misma corporalidad por lo que el cuerpo es el primer lugar de los recuerdos. Junto a la memoria corporal, se encuentra la memoria de los lugares. El lugar vivido es el espacio significativo donde dichos recuerdos inscritos en el cuerpo han sucedido. Gracias a la el cuerpo y el lugar adquieren esta dimensión afectiva de lo “vivido”. La transición del momento fenomenológico al histórico-epistemológico, requerirá levantar el paréntesis fenomenológico para articular la memoria corporal personal y el lugar vivido con la memoria colectiva y el espacio objetivo público.

Un último aspecto que Ricoeur investiga dentro de la dimensión noemática de la memoria son las diferencias entre recuerdo e imagen. Estas diferencias que se tratan desde una descripción fenomenológica, nos permiten afirmar que su rasgo común

⁴⁴⁶ *Ibidem.*, pp. 48-49.

⁴⁴⁷ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 49.

consiste en la presencia de lo ausente –característica paradójica que Ricoeur no deja de señalar– y su diferencia radica en que la imagen hace una suspensión de lo real, en favor de una creación ficticia, mientras que el recuerdo presenta lo real anteriormente sucedido⁴⁴⁸. Ahora bien, ¿por qué para Ricoeur es tan importante la distinción entre recuerdo e imagen, hasta el punto que no duda en profundizar tanto la obra de Husserl como en la de Bergson? La respuesta tiene que ver con un tema de reflexión constante en su pensamiento: el estatuto epistemológico de las ciencias históricas y en consecuencia la validez veritativa de la representación histórica del pasado. Esta preocupación filosófica se encuentra expresada principalmente en *Histoire et vérité* (1955), después en *Temps et récit* (1985) y finalmente *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). De hecho se puede encontrar una relación muy clara entre los análisis que Ricoeur hace sobre las características del discurso histórico y el discurso de ficción con la descripción fenomenológica del recuerdo y de la imagen. Por ello, se puede afirmar con toda seguridad que el problema del estatuto epistemológico de las ciencias históricas y su relación con la filosofía es una línea de fuerza que atraviesa de principio a fin la obra de Ricoeur, tal como sucede con la antropología filosófica, que se desarrolla en esta investigación.

Después de estas descripciones fenomenológicas sobre el recuerdo desde el lado objetual (noema), pasaremos a la descripción noética de la memoria, es decir a la capacidad de recordar en sus dos dimensiones: el uso y el abuso.

Según hemos visto, el análisis eidético ha puesto de manifiesto la dimensión veritativa de la memoria desde una perspectiva epistemológica. Ahora la descripción noética de la memoria tiene la finalidad de hacer lo mismo, pero desde una perspectiva pragmática, es decir, desde su uso y su abuso. Para ello Ricoeur analiza la memoria desde dos puntos de vista: la memoria artificial y la memoria natural. La primera se refiere a la actividad de memorización y las técnicas que posibilitan su realización. La segunda consiste en el trabajo de rememoración, que se puede realizar desde tres niveles: el terapéutico, el práctico y el ético-político. Ahora bien, en la memoria artificial como en la natural, está presente tanto el uso como el abuso.

Respecto a la memoria artificial se pueden distinguir diversos grados de complejidad, que tienen relación directa con el uso y el abuso. En primer lugar, se

⁴⁴⁸

Cf. *Ibidem.*, p. 54.

encuentran las técnicas de aprendizaje y que, en el ámbito de la psicología experimental se ubican dentro del marco “estímulo-respuesta”, lo que implica un cierto grado de control por parte del experimentador. En segundo lugar, está la memorización en el contexto educativo y en donde parte del aprendizaje se centra en las actividades centradas en la memorización de contenidos elementales. El tercer grado de complejidad se refiere a un proceso de especialización nemotécnico que se inició en la cultura griega, creció en la cultura romana y alcanzó su auge durante la Edad Media y sobre todo en el Renacimiento: el *ars memoriae*. La complejidad del *ars memoriae* alcanzó su cima con Giordano Bruno, quien transformó el *ars memoriae* en un conocimiento hermético sobre las relaciones entre el macro y microcosmos y en donde la memoria alcanzó un rango casi divino. Posteriormente el *ars memoriae* recibió duras críticas de pensadores como Francis Bacon⁴⁴⁹.

De la memoria artificial, pasamos a la memoria natural, cuya acción se centra en la rememoración. Como ya se dijo, aquí se tratarán tres niveles: el terapéutico, el práctico y el ético-político. Cada uno de ellos muestra una figura –utilizando la terminología de Hegel– del abuso de la memoria y que Ricoeur designa con los siguientes nombres: memoria *impedida* (nivel terapéutico), memoria *manipulada* (nivel práctico), memoria *obligada* (nivel ético-político).

Para analizar la memoria impedida, Ricoeur recurre a uno de sus interlocutores permanentes en su reflexión filosófica: Freud y su propuesta psicoanalítica. De ésta propuesta, el filósofo francés toma en cuenta dos conceptos claves que se relacionan con la rememoración: la compulsión a la repetición y la resistencia unida a ella. El primer fenómeno consiste en que un acontecimiento traumático que ha vivido la persona se repite constantemente, pero no bajo la forma del recuerdo sino de la acción misma. La razón de ello, se debe al olvido de dicho acontecimiento. Freud es claro en este sentido cuando afirma que el sujeto “[...] no reproduce [el hecho olvidado] bajo forma de un recuerdo, sino bajo forma de acción: él lo repite sin saber que lo repite”⁴⁵⁰. La superación de la resistencia unida a la compulsión a la repetición requiere del trabajo de la rememoración. Ahora bien, el trabajo de rememoración en el psicoanálisis tiene en el “trabajo de duelo” uno de sus ejemplos paradigmáticos. El duelo se entiende como “la reacción a la pérdida de una persona amada o de una

⁴⁴⁹ Cfr. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 69-82.

⁴⁵⁰ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 84.

abstracción erigida en sustituto de esta persona, tal como: patria, libertad”⁴⁵¹. El término “trabajo”, en el contexto psicoanalítico, tiene una significación doble. Por una parte se refiere al proceso dinámico que vive el paciente para retirar los investimentos libidinales de la persona amada u abstracción que ha dejado de estar presente o de existir, para que de forma lenta y progresiva asuma el principio de realidad que rige la existencia. Por otra, se aplica a la relación de transferencia que se establece entre el paciente y el analista. En la complejidad del trabajo de duelo, también aparece la melancolía. En la experiencia de una ruptura amorosa o la muerte de un ser querido, duelo y melancolía se encuentran íntimamente unidos. En esta vivencia dolorosa Freud distingue con claridad ambos fenómenos. En el duelo, el universo de la persona que ha sufrido la pérdida puede experimentar un “vacío”. En la melancolía, la persona “...cae bajo el peso de su propia devaluación, de su propia acusación, de su propia condenación, de su propio abajamiento”⁴⁵².

De esta forma la finalidad del trabajo de duelo consiste, por una parte, en que el sujeto desligue su energía libidinal del objeto amado que ha perdido y se encuentre nuevamente libre. Por otra parte implica un trabajo de reconstitución y resignificación de sí mismo que se expresa en la reelaboración del relato de sí. Por el contrario, la ausencia del trabajo de duelo puede ocasionar que el sujeto se encuentre en un estado de permanente tristeza y melancolía:

“Sí, la pena es esta tristeza que no tiene el trabajo de duelo. Sí, la alegría es la recompensa de la renuncia al objeto perdido y la garantía de la reconciliación con su objeto interiorizado. Y así como el trabajo de duelo es el camino obligado del trabajo del recuerdo, la alegría puede coronar con su gracia el trabajo de la memoria. En el horizonte de este trabajo: una memoria feliz, cuando la imagen poética contempla el trabajo de duelo”⁴⁵³.

A Ricoeur no le interesa el trabajo de duelo sólo como un ejemplo de un ejercicio de rememoración a nivel terapéutico personal, sino también como un trabajo con una dimensión colectiva. Los pueblos y comunidades tienen la experiencia y la conciencia de la pérdida. Las naciones a lo largo de su historia han vivido la pérdida del poder de autogobierno por la invasión de una nación extranjera. Otras veces han sufrido golpes de estado, guerras civiles o exterminios selectivos debido a su raza, creencias o inclinaciones políticas. Todos estos acontecimientos requieren del trabajo de duelo, sin embargo esto no es fácil. El trabajo de rememoración colectiva debe

⁴⁵¹ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 87.

⁴⁵² Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 88.

⁴⁵³ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 94.

evitar los extremos. Ni demasiada memoria sobre los acontecimientos que la asemejen a una “compulsión a la repetición” ni poca memoria, al punto que dichos acontecimientos terminen en la sombra del olvido. Ricoeur apunta que la idea de un trabajo colectivo de duelo puede inspirarse en la obra de Freud, ya que su propuesta finalmente es una interpretación cultural de la sociedad moderna contemporánea.

Si el aspecto terapéutico presta atención en la memoria impedida, al pasar al nivel práctico se pone énfasis en la memoria manipulada o instrumentalizada. Para hablar de esta noción es preciso hacer referencia a un concepto básico en la filosofía política de Paul Ricoeur: la ideología.

La función de la ideología es central en la conformación de la memoria y, en consecuencia, de la identidad a nivel personal y colectivo. No es casual que Ricoeur retome las palabras de Clifford Geertz, quien sostiene: “El hombre se hace para bien o para mal, un animal político por obra de la construcción de las ideologías, de imágenes esquemáticas de orden social”⁴⁵⁴. Para comprender esta función, Ricoeur analiza la ideología en tres niveles de operatividad: la distorsión de la realidad, la legitimación del sistema del poder, y la integración al mundo común por medio de sistemas simbólicos inmanentes a la acción. En el nivel más fundamental, y por tanto más básico, se encuentra éste último. En este nivel “...el fenómeno ideológico constituye una estructura insuperable de la acción, en la medida en que la mediación simbólica hace la diferencia entre las motivaciones de la acción humana y las estructuras hereditarias de los comportamientos genéticamente programados”⁴⁵⁵. En este nivel, la ideología no tendría un carácter de manipulación, sino sólo de constitución de individuos y comunidades –consideración hecha mediante una abstracción de los demás niveles– a través de sistemas simbólicos y semióticos que dotan de sentido a las acciones cotidianas. Aquí la ideología se inscribe en la órbita de una semiótica de la cultura. Sobre esta base e íntimamente ligado a él, actúa el segundo nivel que consiste en la legitimación del sistema de poder. Con esta legitimación es como surge el carácter manipulador de la ideología sobre la identidad de las personas y de las comunidades. Ricoeur retomando los conceptos de orden y dominación expuestos en la obra *Economía y Sociedad* de Max Weber, sostiene que la función principal de la ideología es justificar la pretensión de legitimidad del poder de parte de los

⁴⁵⁴ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 190.

⁴⁵⁵ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 100.

gobernantes y en hacer creer a los gobernados en dicha autoridad. De esta forma la ideología debe salvar la distancia que separa a gobernantes y gobernados a través de la creencia en dicha legitimidad. Ahora bien independientemente de los tipos de creencias que legitimen a la autoridad, lo esencial es que obligan a los gobernados a obedecer el orden impuesto de los gobernantes. Además hay que señalar que la función legitimadora de la ideología sirve de eje o de puente para articular la integración comunitaria a través de las mediaciones simbólicas con el fenómeno de distorsión de la realidad. El último nivel de la ideología, entendida como distorsión de la realidad tiene un claro ejemplo en *La Ideología alemana* de Karl Marx. En este texto se emplean las metáforas del mundo invertido y del hombre puesto de cabeza para mostrar como el idealismo alemán –que Marx critica– tergiversa la comprensión económica de la realidad. Estos tres niveles que conforman la identidad individual y colectiva, inciden por tanto en la ideologización de la memoria, que a través de los diversos discursos narrativos la manipulan:

“Es a través de la función narrativa como la memoria es incorporada a la constitución de la identidad, en el plano más profundo, a aquel de las mediaciones simbólicas de la acción. La ideologización de la memoria es debido a las fuentes de variación que ofrece el trabajo de la configuración narrativa”⁴⁵⁶.

En este sentido, el discurso narrativo se convierte en el medio por el cual la autoridad legitima el orden establecido. Con la construcción de un relato promovido por la autoridad, la memoria de los individuos es educada y forzada a crear una identidad común entorno a acontecimientos fundadores para que, finalmente, dichos acontecimientos sean celebrados mediante conmemoraciones establecidas. Y así a través del abuso del recuerdo, la memoria es finalmente domesticada⁴⁵⁷.

Pasamos ahora al nivel ético-político en donde la memoria se presenta como obligada. La expresión memoria obligada tiene un sentido positivo y un sentido negativo. En el sentido positivo la memoria obligada significa el “deber de la memoria”, es decir, la responsabilidad que los vivos tenemos con los que nos han precedido, pues sus acciones fueron determinantes para nuestra situación individual y colectiva. De esta forma el deber de la memoria se expresa como una deuda, sin que esté vinculada a la noción de culpa. Lo singular de este sentido es que al vincularse

⁴⁵⁶ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 103.

⁴⁵⁷ Cf. *Ibidem.*, p. 104.

con las personas —especialmente las que han sido víctimas— y con los hechos que acontecieron en el pasado, la persona se siente conminada por un imperativo que se proyecta hacia el futuro “Tú te acordarás, tú no te olvidarás”. Como se puede observar con claridad, el nivel ético-político permite descubrir nuevos aspectos que el trabajo de la memoria y el trabajo de duelo no pusieron de manifiesto. Respecto al sentido negativo o de abuso, la memoria obligada se expresa en la obsesión conmemorativa, en la que las víctimas y los hechos acontecidos en el pasado son banalizados y trivializados. Para Ricoeur, la virtud que debe regular este último nivel es la de la justicia y esto por las siguientes razones. La justicia es una virtud esencialmente política pues se dirige al otro que sí mismo. Esta dimensión de la alteridad que proporciona la justicia permite salir al sujeto de su esfera egocéntrica. Además la justicia se exige ahí donde se le debe algo a alguien. La deuda reclama la justicia, sobre todo en aquellos que han sufrido su carencia: las víctimas. La justicia, finalmente evita caer en los extremos del abuso de la conmemoración. La importancia del deber de la memoria para Ricoeur es tal, que sostiene:

“el deber de la memoria excede así los límites de una simple fenomenología de la memoria. Excede aún las fuentes de la inteligibilidad de una epistemología del conocimiento histórico. En fin en tanto imperativo de justicia el deber de la memoria conduce a una problemática moral que la presente obra no hace más que aproximarse”⁴⁵⁸.

2.2.1.3 La dimensión reflexiva de la memoria: el reconocimiento de sí

Ricoeur después de analizar el objeto (*noema*) y el ejercicio de la memoria (*noesis*), como parte del rodeo para llegar al sí mismo, formula la siguiente pregunta: ¿de quién es la memoria? De esta manera la ipseidad y su identidad vuelve a entrar en escena. Como se ha dicho más arriba, la noción de identidad narrativa como medio de configuración de la ipseidad, no se entendería sin la presencia de la memoria. Para completar el tema de la ipseidad desde la perspectiva de la memoria, Ricoeur establece una confrontación entre dos posiciones opuestas, la primera centrada en el individuo y la segunda en la colectividad. Este conflicto, que dentro del pensamiento occidental tiene un origen relativamente tardío y que fue un problema ajeno al pensamiento griego —el cual estaba centrado en la relación práctica entre el individuo y la polis—, se puede formular de la siguiente manera: ¿la memoria es a título primordial personal o

⁴⁵⁸

Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 111.

colectiva?⁴⁵⁹ La perspectiva que se centra en el individuo tiene su origen en el problema de la subjetividad y desemboca en un planteamiento egológico. Los representantes de esta perspectiva, que Charles Taylor denomina “mirada interior” (*inwardness*) son Agustín, Locke y Husserl. Por su parte, la perspectiva colectiva nace en el campo de las ciencias humanas y en concreto de la propuesta sociológica de Maurice Halbwachs, quien sostiene que la conciencia colectiva posee un estatuto ontológico fuera de discusión. Paul Ricoeur a partir de esta confrontación propondrá una propuesta que medie dialécticamente ambas propuestas.

Agustín es el primero que conceptualiza la experiencia de la interioridad⁴⁶⁰. Él sostiene que el ser humano al reconocer la caducidad de lo exterior, debe hacer un giro hacia el interior de sí mismo, que es el alma; para que través de esta vía interior se encuentre con Dios. En el libro de las *Confesiones* expresa lo siguiente:

“Pregunté al mar y a los abismos y a los seres vivientes que reptan y respondieron: No somos tu Dios; busca por encima de nosotros [...] Me dirigí entonces a mí mismo y me dije: ¿Quién eres tú? Y respondí: Un hombre. He aquí un cuerpo y un alma prontos en mí; uno exterior, la otra interior. ¿Por cuál de ellos debo preguntar por mi Dios? Mejor es lo interior [...] El hombre interior supo esto por el ministerio del hombre exterior. Yo, el hombre interior, conocí esto”⁴⁶¹.

Ahora bien, este movimiento de ir de lo exterior a lo interior, de lo mutable a lo inmutable, de lo perecedero a lo eterno, requiere un cambio de perspectiva. Este cambio consiste en trasladar la atención desde la realidad experimentada a la experiencia personal de dicha realidad, adoptando así el punto de vista de la primera persona. Esta transformación del punto de vista se denomina reflexividad radical o interioridad, que “destaca una especie de presencia ante sí mismo, inseparable del hecho de que uno sea el agente de la experiencia”⁴⁶².

Ahora bien, para San Agustín, la senda de la interioridad que es necesaria para alcanzar a Dios, implica un proceso de ascensión y en este proceso de ascensión se llega la memoria:

⁴⁵⁹ *Ibidem.*, p. 112.

⁴⁶⁰ Cf. Charles Taylor, *Las fuentes del yo*, trad. Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 143-157. En el apartado titulado “*In interiore homine*”, Taylor presenta con claridad la importancia que tiene el concepto de interioridad en la construcción del yo, además de ubicarlo en el conjunto general del pensamiento agustiniano.

⁴⁶¹ Agustín de Hipona, *Confesiones*, trad. y notas Silvia Magnavacca. Buenos Aires, Losada, 2005, p.275, X, VI, 9.

⁴⁶² Charles Taylor, *Las fuentes del yo*, p. 147.

“¿Qué es, pues, lo que amo, cuando amo a mi Dios? ¿Quién es aquel que está por encima de la cima de mi alma? A través de mi misma alma ascenderé hasta Él [...] Traspasaré también esta naturaleza mía, ascendiendo por grados hasta aquel que me hizo. Y vengo a dar a los anchurosos campos y vastos palacios de la memoria”⁴⁶³.

Para Agustín, la memoria —que se encuentra en esta vía de ascensión o profundización para encontrar a Dios— se caracteriza metafóricamente por poseer una dimensión espacial. Gracias a ello, el obispo de Hipona puede afirmar que en ella se guardan las imágenes y sensaciones que los sentidos han aprendido de la realidad, se conserva el recuerdo de las pasiones que han afectado al alma, se preservan las nociones y leyes de carácter general propias de una realidad inteligible. Pero lo más importante es que:

“Allí están a mi disposición el cielo, la tierra, el mar, con todas las cosas que pude percibir en ellos, salvo las que he olvidado. Allí topo también conmigo mismo y me acuerdo de lo que hice, cuándo y dónde lo hice, y cómo me sentía entonces”⁴⁶⁴.

La expresión “Allí *topo* también conmigo mismo” traduce el verbo latino *occurro* que tiene el matiz de expresar que su yo sale al encuentro de él mismo. En este texto se condensa la doctrina agustiniana de la *memoria sui*, memoria de sí, en donde la memoria es el hilo conductor que le permite al sujeto engarzar uno a uno los recuerdos que guarda y así tener una noción de sí⁴⁶⁵. Con todo “la memoria feliz” de Agustín —como la llama Ricoeur— no es una capacidad omnipotente del espíritu. En ella también se encuentra el olvido que proyecta su sombra y su penumbra sobre los recuerdos. Paradójicamente, la memoria recuerda el olvido, pues si no fuera así, éste ni siquiera podría ser mencionado.

Ricoeur realiza dos observaciones importantes sobre la memoria agustiniana. La primera, consiste en que Agustín opone el tiempo vivido (que es posible gracias a la memoria) al tiempo cosmológico, pero no al tiempo histórico o público, con lo cual la dimensión colectiva de la memoria queda de lado. La segunda consiste en que la memoria que percibe el devenir del tiempo a través de la *distentio animi*, lo percibe como presente del futuro o espera, presente del presente o atención y presente del

⁴⁶³ Agustín de Hipona, *op. cit.*, p.276, X, VII-VIII.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p.278, X, VIII, 14.

⁴⁶⁵ Cfr. San Agustín, *Confesiones*, pp.283-284, X, XVI, 24. Es importante aclarar que en San Agustín la memoria significa fundamentalmente conciencia, por eso no es extraño que pueda afirmar: “Porque, cuando me acuerdo de la memoria, es ella la que está presente a sí misma por sí misma”.

pasado o recuerdo; de esta forma los análisis agustinianos privilegian el presente en detrimento de la alteridad del pasado.

Si San Agustín es quien emplea por primera vez el concepto de interioridad, a John Locke (1632-1704) se le debe, dentro del pensamiento filosófico occidental, la introducción de tres términos: Identidad (*identity*), conciencia (*consciousness*) y sí mismo (*self*); todos ellos fundamentales en la construcción del yo y de la memoria⁴⁶⁶. Como sabemos, el empirismo de Locke rechaza la existencia de ideas innatas, tanto en el orden especulativo como en el práctico⁴⁶⁷, pues sostiene que el origen del conocimiento humano viene de la experiencia. Locke es categórico cuando se pregunta: “¿De dónde saca todo ese material la razón y el conocimiento? A esto contesto con una sola palabra, de la *experiencia*: he allí el fundamento de todo nuestro saber, y de allí es de donde en última instancia se deriva”⁴⁶⁸.

Por lo anterior, Locke piensa que la esencia de la persona no se encuentra en una sustancia metafísica, porque esta idea no proviene de ninguna sensación o impresión venida de la experiencia. La idea de sustancia como sustrato del sujeto, es sólo un conjunto de ideas simples unidas por la costumbre y la imaginación. En este contexto es donde se plantea el tema de la identidad en general, la identidad personal y la memoria.

Locke inicia definiendo la identidad de las cosas en general, por tres rasgos importantes. El primero es la ausencia de variación al comparar dicho objeto en dos momentos temporales distintos, el segundo es un solo y mismo origen en el tiempo y por último, la imposibilidad de que el lugar que ocupa se encuentre a la vez otra cosa. Al pasar a la identidad del ser humano, afirma que ésta consiste “en la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado”⁴⁶⁹. Locke, consecuente con su empirismo, recupera como constitutivo del ser humano, aquello que Descartes había relegado al reino de los objetos: el cuerpo. Con Locke, el cuerpo humano como una unidad material orgánica y dinámica, que tiene un origen en el tiempo y que ocupa un lugar en el espacio, es la base de esa identidad humana. Sin

⁴⁶⁶ Cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 123.

⁴⁶⁷ Cf. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edmundo O’Gorman. México, FCE, 1956, pp. 81 ss., Libro II-IV.

⁴⁶⁸ *Ibidem.*, p. 83, Libro II, II § 2.

⁴⁶⁹ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 314, Libro II, XXVII § 6.

embargo esto no es suficiente, porque este rasgo básico lo comparte con todos los animales. Para Locke lo que distingue al ser humano como persona de las demás especies de animales, es la conciencia. A este respecto, el filósofo británico sostiene que la persona es:

“Un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse así mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable de su pensamiento y que, me parece, le es esencial”⁴⁷⁰.

Lo que constituye lo esencial del ser humano en tanto persona, es la conciencia. Por medio de ella, se mantiene la identidad del sí mismo en diferentes momentos y espacios. Es más, el sí mismo no es sino la presencia continua de la conciencia en las diversas acciones del pensamiento. Por ello, la conciencia puede dirigir la atención hacia el pasado y constatar que los recuerdos que evoca son del sí mismo, que a la vez siente, quiere, piensa en el momento actual. Es en este proceso o acción de la conciencia que ella se identifique con la memoria:

“Y hasta el punto que ese tener conciencia pueda alargarse hacia atrás para comprender cualquier acción o cualquier pensamiento pasado, hasta ese punto alcanza la identidad de esa persona: es el mismo *sí mismo* ahora que era entonces”⁴⁷¹.

En Locke la identidad personal implica la conciencia de la permanencia en el tiempo.

Ricoeur hace dos críticas al planteamiento de Locke. En primer lugar señala su rasgo profundamente egológico. Esto se aprecia claramente en el carácter autorreferencial del movimiento reflexivo que instauro la identidad, ya que el sí mismo es un ser pensante dotado de reflexión y que le permite tener conciencia de sí; por ello “la identidad es el pliegue de este repliegue”⁴⁷². En segundo lugar y sobre base de la afirmación anterior, el otro, lo otro, no es constitutivo del sí mismo reflexivo, pues tan pronto como se le menciona, se le oculta y olvida. Por esta razón Ricoeur sostiene que la contribución de la identidad personal de Locke, es sólo una *mismidad*, porque se construye excluyendo la alteridad y la diferencia. Al respecto Ricoeur afirma: “En

⁴⁷⁰ *Ibidem.*, p. 318, Libro II, XXVII § 9.

⁴⁷¹ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 318, Libro II, XXVII § 9.

⁴⁷² Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 125.

Locke el sí no es un *ipse* opuesto a un *idem*, es un *mismo* —y un mismo, un sí mismo— situado en la cima de la pirámide de la mismidad”⁴⁷³.

Para Ricoeur, el aporte de Husserl en la concepción de la memoria como mirada interior es fundamental. Husserl, en el texto *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, en la tercera sección, titulada “Los niveles de constitución del tiempo y de los objetos temporales” sostiene que el flujo temporal de la conciencia es lo que posibilita en última instancia la continuidad de los objetos temporales. Para ello, en un primer momento, afirma que la conciencia interna del tiempo se constituye en la medida que percibe y capta objetos. Pero después, haciendo sobre dichos objetos es posible alcanzar el flujo absoluto de la conciencia. Este aspecto se menciona de forma contundente en el párrafo 36 de *Lecciones* cuando Husserl afirma:

“este flujo [de retenciones], este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada ‘objetivo’ en el tiempo. Es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como ‘flujo’, ‘río’, como algo que brota ‘ahora’ en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia”⁴⁷⁴.

Como lo pone de manifiesto este texto, para Husserl existe una interacción entre dos intencionalidades, una transversal dirigida a los objetos y una longitudinal vuelta sobre el flujo absoluto de la conciencia, las cuales se entrelazan en la propia conciencia para tener experiencia del tiempo como algo vivido. Ante esta afirmación, Ricoeur sostiene que en dicha descripción fenomenológica “...no se puede acceder a la constitución absoluta del flujo de la conciencia más que correlativamente [...] con la constitución de una cosa que dura”⁴⁷⁵.

Al llegar a este punto Ricoeur se plantea la cuestión de cómo es posible pasar en la fenomenología husserliana de la memoria personal a la memoria colectiva, con una afirmación tan radical del sujeto constituyente⁴⁷⁶. Para tratar de buscar una respuesta a este planteamiento dirige su atención a las *Meditaciones cartesianas*. Dos conceptos claves aparecen en la Cuarta y Quinta Meditación que buscan resolver el problema de la intersubjetividad. El primero consiste en captar al extraño dentro de la esfera propia de la conciencia: en el *ego* el otro es constituido. El segundo es el de apercepción

⁴⁷³ *Ibidem.*, p. 130.

⁴⁷⁴ Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, p. 95, § 36.

⁴⁷⁵ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 136.

⁴⁷⁶ Cf. *Ibidem.*, p. 138.

analógica, la cual consiste en que dicho *ego* percibe, siente y piensa al otro a partir de la propia experiencia y, a partir de esta experiencia personal, el *ego* se abre al otro como un *alter ego*. Esta posibilidad que ofrece el concepto de apercepción analógica, le permite a Ricoeur afirmar que así como la descripción fenomenológica sostiene que tanto el contenido noemático, como el despliegue noético son de un ego, de la misma manera, como lo pueden ser los recuerdos, conmemoraciones y rituales a las colectividades que celebran dichos actos.

Con todo, Ricoeur no deja de anotar las limitaciones que la fenomenología husserliana muestra al respecto. En primer lugar señala como la fenomenología del recuerdo está dirigida bajo el imperio de la noción de la modificación. El concepto de retención, que es la modificación del recuerdo primero, se muestra como la piedra de toque a partir del cual se describe todas las variaciones del recuerdo. Frente a la noción de la modificación del recuerdo presente, todas las polaridades y tensiones dialécticas al interior de la memoria quedan un poco ocultas. Esto último tiene consecuencias importantes para Ricoeur, ya que sostiene que la ausencia de tensiones dialécticas o alteridades en el interior del sujeto es lo que impide que el otro, que los otros, que la colectividad se presente como un dato igualmente originario de la constitución de la subjetividad. A partir de esta afirmación, el desarrollo husserliano que va del *ego* constituyente al otro como *alter ego*, y de éste a una comunidad intersubjetiva, es más una presuposición del idealismo trascendental, que un dato originario aportado por la descripción fenomenológica de Husserl.

Agustín de Hipona, Locke y Husserl nos han aportado respectivamente los siguientes conceptos: interioridad, conciencia-identidad, subjetividad absoluta. Estas nociones ponen de relieve la relación entre subjetividad personal y memoria. Sin embargo aún falta oponer a estos autores de la memoria como “mirada interior”, una perspectiva contraria: La mirada exterior o la memoria como ejercicio de la colectividad de Maurice Halbwachs.

La tesis central de la obra de Maurice Halbwachs, *Memoria Colectiva*, es que la memoria individual es una derivación de la memoria colectiva. En pocas palabras, esto significa que la colectividad permite construir el origen y el pasado del individuo, debido a su pertenencia al grupo. Gracias a la interacción dinámica que se genera entre los miembros de una colectividad, los recuerdos del sujeto se enriquecen, la perspectiva se amplía por la multiplicidad de puntos de vista, así como por los testimonios que los

otros dirigen a la persona. A esto hay que agregar que la diversidad de perspectivas se enriquece aún más, si se toma en cuenta la variedad de grupos a los cuales pertenece el individuo y entre los cuales se desplaza y relaciona. Gracias a esta serie de interacciones colectivas el sujeto actualiza y resignifica sus recuerdos, con lo cual se puede afirmar sin ninguna duda que “nadie recuerda solo”. El hecho contrario de no pertenecer a un grupo implicaría la muerte de la memoria personal.

La posición de Halbwachs se opone de manera directa a la tesis de tipo psicologizante que sostiene que la memoria individual es condición necesaria y suficiente para el conocimiento de los recuerdos. También se opone a la tesis de Dilthey que sostiene que la unidad interna de la conciencia es la garantía de la organización coherente de los recuerdos. Para Halbwachs la coherencia de los recuerdos se debe principalmente a dos mecanismos de encadenamientos: el de la memoria colectiva, –que ya ha sido explicado– y el del principio de hechos y fenómenos materiales. Este principio sostiene que el ordenamiento de recuerdos que el sujeto tiene en sí mismo, es sólo un reflejo del orden en el que acontecen en los hechos y fenómenos de reales.

Sin embargo la posición de Halbwachs no llega al extremo de plantear una disolución de los sujetos y de privarlos de toda espontaneidad. Al respecto sostiene:

“sí la memoria colectiva obtiene su fuerza y su duración del conjunto de seres humanos que tiene por soporte, son sin embargo los individuos los que se acuerdan en tanto miembros del grupo. Nosotros diremos con agrado que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva”⁴⁷⁷.

A partir de la exposición de estas tesis opuestas sobre la memoria, Ricoeur recurre al análisis del lenguaje ordinario que ofrece la semántica y la pragmática del discurso, para realizar una mediación entre ambas posturas. La noción clave que utiliza para ello, es la de “atribución”. Ricoeur siguiendo la obra de Strawson titulada *Individuals*, plantea lo siguiente. La atribución puede ser suspendida u operada respecto al agente. La naturaleza de los fenómenos mnemónicos permite que se hablen de ellos sin referencia al agente que los realiza, como por ejemplo, plantear la naturaleza del recuerdo y su diferencia frente a la imagen o también reflexionar sobre la acción de recordar. Junto a esto, la atribución de los fenómenos mnemónicos se pueden relacionar con su agente, ya sea a través del uso de las personas gramaticales o mediante la utilización de verbos pronominales, donde se pone de manifiesto que recordar algo, es

⁴⁷⁷ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 151.

recordarse. Ricoeur señala que precisamente esta adherencia del qué al quién, es lo que hace difícil hacer el paso de una conciencia a otra⁴⁷⁸.

La atribución designada al agente implica la adscripción al otro, es decir, se da una atribución múltiple. En el contexto del lenguaje ordinario, la adscripción de una atribución al sí mismo implica la atribución al otro, por la referencia dialógica del lenguaje. Para Ricoeur, esta implicación entre el sí mismo y el otro se encuentra en un nivel antipredicativo, como lo están las mismas categorías husserlianas de *Einfühlung* o *Paarrung* (aparecer). Ahora bien, entre la atribución del sí y la atribución del otro existe una disimetría que consiste en que las adscripciones de atribución que se hacen al sí, o que el sujeto hace de sí mismo, no son de la misma naturaleza que la adscripción de atribuciones que se hacen al otro. En el primer caso, las adscripciones se hacen de manera directa e inmediata, en el segundo se hacen de forma indirecta y mediada. Utilizando el lenguaje husserliano sobre este punto se podría decir que en la atribución del sí, acontece un llenamiento (*remplissement*) y, en la atribución que se hace al otro, acontece una *apprésentation*, que no puede ser igualada por un revivir efectivo. Para Ricoeur este último punto permite mostrar como las afirmaciones de la Quinta Meditación unida a una teoría de la significación de predicados se complementan de manera adecuada⁴⁷⁹.

Ahora bien, para aproximar la tesis fenomenológica y la tesis sociológica de la memoria, Ricoeur, en primer lugar, inserta la dimensión noética y noemática de la memoria en el ámbito del lenguaje ordinario. De esta forma los recuerdos puestos en el lenguaje permiten descubrir la dimensión colectiva de los recuerdos personales, porque el lenguaje es dado en, para y por los otros. En segundo lugar, Ricoeur retoma tanto la noción del “mundo de la vida⁴⁸⁰” propuesto por Husserl en su obra *La crisis de las ciencias europeas*, como los aportes del fenomenólogo Alfred Schultz en su obra *La fenomenología del mundo social*. En esta última, el autor considera que la experiencia del otro, es igualmente primitiva como la experiencia de sí. La inmediatez de ambas experiencias está fundada en una vivencia práctica en la que el sí mismo cree en el otro, porque su existencia es afectada por la acción del otro. A partir de este dato primitivo Schultz desarrolla una fenomenología de la pertenencia, que se centra en los vínculos que se establecen entre los antecesores y los sucesores de una generación

⁴⁷⁸ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 155.

⁴⁷⁹ Cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 157.

⁴⁸⁰ A grandes rasgos se puede afirmar que el mundo de la vida consiste en la dimensión colectiva constitutiva de la subjetividad y que se caracteriza por ser antepredicativa.

contemporánea. Estas relaciones permiten desplegar una memoria colectiva hacia el pasado y hacia el porvenir, en el que podrían tener un lugar propio los recuerdos de cada individuo.

Ricoeur plantea una última reflexión para establecer un punto de contacto entre la memoria individual (tesis fenomenológica) y la memoria colectiva (tesis sociológica). El punto de contacto se da mediante la categoría de los próximos. Los próximos se encuentran a medio camino entre el individuo y los otros. Gracias a los próximos, el nacimiento de un individuo concreto se experimenta como alegría, al tiempo que se gesta una memoria personal e individual gracias al testimonio de aquellos participaron en el acontecimiento. Por los próximos, el individuo se inserta con un nombre propio en un entramado especial de relaciones y en este espacio es donde el individuo puede desplegar sus capacidades: poder hablar, poder hacer, poder narrar, poder imputarse la responsabilidad de sus propios actos. Aquí también es donde las relaciones interpersonales se pueden vivir bajo la dinámica de la amistad y es en esta dinámica de relación interpersonal donde dos personas pueden vivir la experiencia del amor. En este sentido los próximos son los otros privilegiados que hacen de puente entre la persona y la colectividad general.

2.2.2 Poder asumir los actos en el presente: la atestación

La atestación es el núcleo central de la hermenéutica del sí y todo el desarrollo de la obra *Soi-même comme un autre*, puede ser visto como un movimiento progresivo de la atestación a través de los momentos descriptivo, narrativo y prescriptivo en los cuales está estructurado el texto⁴⁸¹. La centralidad de esta noción se expresa claramente en una nota a pie de página de dicha obra, en la que se lee de manera breve: “Atestación: palabra clave de todo el libro”⁴⁸². Y así es. Una mirada atenta al desarrollo de la obra, permite ver como la atestación se va perfilando en la medida que se construye la noción de sí mismo, al ritmo de las preguntas ¿quién habla? ¿quién actúa? ¿quién narra? ¿quién es el sujeto moral de los actos?

Para comprender de mejor manera la atestación se hará un análisis de esta noción de la siguiente forma: se clarificará el concepto de atestación y su alcance

⁴⁸¹ Cf. Oliver Mongin, *Paul Ricoeur*, Éditions du Seuil, 1994, pp. 168-182.

⁴⁸² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 335. En el presente trabajo se ha puesto de manifiesto su importancia en el apartado de la identidad narrativa y en la dialéctica de la mismidad-ipseidad.

epistemológico, enseguida se expone el surgimiento y desarrollo de esta noción a través de los nueve estudios y, por último, se explicitará la dimensión ontológica de la atestación así como su relación con las dialécticas de la ipseidad-mismidad e ipseidad alteridad.

Un rasgo fundamental que distingue a la hermenéutica del sí mismo es el estatuto epistémico de atestación. Ricoeur en un artículo titulado “*L’attestation: entre phénoménologie et ontologie*” sostiene que la atestación es: “...la suerte de seguridad, de confianza que cada uno tiene de existir sobre el modo de la ipseidad”⁴⁸³. De esta forma la atestación se opone tanto a la certeza del *Cogito* exaltado como a la afirmación ilusoria de un *Cogito* humillado. Por una parte, se opone a la certeza del *Cogito* exaltado, si por certeza se entiende la pretensión de un saber último y autofundador propia del sujeto moderno. Frente a este saber, la atestación como se ha afirmado, consiste en una suerte de creencia (*croyance*) cuyo acento no se pone en la expresión “yo creo que” sino en la afirmación “yo creo en”. De esta forma la atestación entendida como creencia –no dóxica– o como confianza (*créance*) se constituye en el modo veritativo o *alethico* propio de la hermenéutica del sí mismo⁴⁸⁴. En este punto es importante señalar la articulación coherente que existe entre la atestación como modo veritativo y la hermenéutica del sí mismo, ya que a la noción del sí mismo que renuncia conscientemente a la ambición de autofundación de sí y de la realidad, le corresponde la atestación como una instancia de verdad que se caracteriza por su fragilidad, por su falta de garantía completa y por encontrarse vulnerable a la sospecha. Por otra parte, se opone al *Cogito* humillado o ilusorio porque la atestación es sobre todo atestación de sí, que se manifiesta en el poder de decir, de hacer, de narrar, de ser responsable de los propios actos y en última instancia de la capacidad de comprometerse consigo mismo, con la otra persona y con los otros: *creance est aussi fiance*⁴⁸⁵. Ahora bien, a pesar de que esta serie de capacidades se encuentra amenazada por la fragilidad y la sospecha, lo que no se pone en cuestión es la realidad del sí mismo en tanto sujeto actuante y sufriente. Esta garantía frágil del sí mismo se mantiene como último recurso contra una sospecha radical y absoluta. Por ello Ricoeur sostiene:

⁴⁸³ Paul Ricoeur, « *L’attestation: entre phénoménologie et ontologie* » en Jean Greisch, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, p. 382.

⁴⁸⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 33.

⁴⁸⁵ *Ibidem.*, p. 34.

“En tanto confianza sin garantía, pero también en tanto confianza más fuerte que toda sospecha, la hermenéutica del sí puede pretender mantenerse a igual distancia del *Cogito* exaltado por Descartes y del proclamado *Cogito* caído de Nietzsche”⁴⁸⁶.

A partir de la clarificación conceptual de la atestación, pasaremos a exponer la gestación y desarrollo de esta noción –siguiendo las directrices marcadas por Jean Greisch en su estudio “Una fenomenología del hombre capaz”⁴⁸⁷–, a lo largo de los nueve estudios de *Soi-même comme un autre*.

En los estudios I y II donde la pregunta que dirige la reflexión es ¿quién habla? y cuya respuesta se articula a través del “poder decir”, la atestación no se enuncia de forma explícita. Sólo se menciona en una nota a pie de página, donde Ricoeur sostiene que la atestación está de forma implícita cuando se trata el problema de la adscripción de los predicados psíquicos a la entidad personal⁴⁸⁸. En estos mismos estudios y desde una perspectiva semántica aparece un primer esbozo de la noción de persona a través del concepto de individuo de base que propone Strawson. Enseguida y desde una perspectiva pragmática se pone de manifiesto a un “quién” a través de las relaciones entre un locutor y un destinatario, sin embargo no se dice algo más respecto a la atestación. En los siguientes estudios (III-IV) donde se aborda la capacidad de poder hacer, se plantea de forma explícita el problema de la atestación. Como ya se ha afirmado en un apartado anterior⁴⁸⁹, la pregunta que dirige la investigación de estos estudios es ¿quién actúa? y se responde desde el marco teórico de la filosofía o teoría de la acción. En estos aparados el ¿qué? y el ¿por qué? de la acción se relacionan con el ¿quién? de la acción. Ricoeur partiendo del uso común del lenguaje distingue tres usos del término intencionalidad. El primero se refiere al haber hecho algo de manera consciente, el segundo se refiere al actuar o haber actuado con alguna intención y el tercero es tener intención de hacer algo (es decir, en tanto proyección futura). Este último sentido es el que le interesa de manera especial a Ricoeur, ya que deja de lado la filosofía de la acción de Elizabeth Anscombe⁴⁹⁰ –con quien establece un diálogo en estos estudios– al considerarla como una confesión compartida o dicho con sus palabras, como “un conocimiento sin observación”. La razón de esta afirmación se

⁴⁸⁶ *Ibidem.*, p. 35.

⁴⁸⁷ Cfr. Jean Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, pp. 376-392.

⁴⁸⁸ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁸⁹ Cfr. Capítulo 2, apartado 2.3.1, *La dialéctica del sí mismo*, pp. 185.

⁴⁹⁰ Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe (Irlanda, 1919 - Cambridge, 2001) fue una filósofa y teóloga y discípula directa de Ludwig Wittgenstein. Es autora, entre otras publicaciones, de *Intention* (1957).

encuentra en el criterio que rige el análisis de las descripciones del lenguaje que ella realiza: la verificación y constatación pública de lo expresado. Este criterio le impide abordar una problemática que se relaciona con el tercer sentido del término, que es la intención de hacer algo con una proyección a futuro como es la promesa. Además el criterio de la constatación pública de lo expresado es insuficiente cuando en los enunciados donde se declara la intención se encuentra presente por ejemplo el engaño y la mentira. Estos fenómenos muestran que el problema de la verdad –en el sentido descriptivo del término– da paso al problema de la veracidad. Y al hablar de la veracidad, lo que importa no sólo es poner de manifiesto la relación entre el ¿qué? y el ¿cómo? de una acción, sino el vínculo entre la acción y el agente que la ha realizado, y esto es precisamente lo que Ricoeur denomina atestación. Por ello la posibilidad de sospechar la veracidad de una declaración de intención muestra que el criterio descriptivo de verdad planteado por la filosofía de la acción no es suficiente y requiere de una fenomenología de la atestación. En suma concluye Ricoeur que “la intención-de”, relegada al tercer rango por el análisis conceptual, regresa al primero en una perspectiva fenomenológica. Resta por decir en qué sentido la atestación de la intención de...es al mismo tiempo atestación de sí”⁴⁹¹. La atestación de sí aparecerá a partir de los siguientes estudios⁴⁹²

Los estudios V y VI tratan los problemas de la identidad personal, la identidad narrativa y la constitución del sí mismo. Por ello, la pregunta que dirige la investigación es ¿quién narra? Como Ricoeur mismo lo indica en la breve introducción del estudio V, los estudios anteriores, y por tanto el paso por la semántica, pragmática y teoría de la acción, son en realidad un camino propedéutico para plantear la cuestión de la ipseidad y por ende el de la atestación. Además, estos estudios recapitulan lo dicho en el nivel descriptivo (semántico, pragmático y de la acción), gracias a la introducción de una perspectiva narrativa. La introducción de la teoría narrativa en el estudio V, no sólo permite realizar un proceso de recapitulación, sino además introduce un elemento que en los análisis anteriores estaba ausente: la temporalidad. Con este elemento fundamental se pasa de la noción de la persona en la que solo es una instancia a la que se le adscriben predicados de base, o un agente al que se le atribuyen acciones, para

⁴⁹¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 91.

⁴⁹² *Ibidem.*, p. 92. En la nota a pie de página se lee: “La cuestión de la atestación y aquella de la veracidad se abre lentamente su camino de estudio en estudio, antes de ser abordada de frente en el décimo estudio”.

llegar a un sujeto que tiene una historia y que es capaz de narrarla. La teoría narrativa permite tratar el tema de la identidad personal al establecer una relación entre dos conceptos fundamentales y que fueron tratados en este capítulo: la mismidad y la ipseidad.

El aspecto central de la ipseidad es precisamente el mantenimiento de sí, por lo que bien puede llamársele a este mantenimiento “atestación narrativa” tal como hace Jean Greisch en el estudio antes citado⁴⁹³. Ahora bien el rasgo fundamental de la atestación narrativa, además de establecer una tensión dinámica con la mismidad del carácter, consiste en la posibilidad de elaborar una síntesis de lo heterogéneo a través de la construcción de la trama; o dicho en otras palabras, de construir una unidad narrativa de la propia vida. A través de la construcción de la unidad narrativa de la vida, el sí mismo mediante de la atestación puede reconocerse retrospectivamente como siendo él, en toda la heterogeneidad de los momentos vividos. De esta forma la unidad de sentido que proporciona la identidad narrativa a la identidad personal se manifiesta en el acto de la atestación al afirmar: “yo me reconozco en este relato de vida”. Y sin embargo, esta atestación narrativa no está libre de fallas, rupturas o sospechas. El mantenimiento de sí no implica que la relación entre el sí mismo con sus pensamientos, sentimientos, pasiones, acciones, en suma sus experiencias, sea completamente estable y sin cambios. Esta posesión no es algo rígido o logrado de forma permanente, como lo aclara el mismo Ricoeur: “[...] en una filosofía de la ipseidad como la nuestra la posesión no es lo que importa [lo que importa] es una dialéctica de la posesión y la desposesión [...] de la afirmación de sí y el ocultamiento de sí”⁴⁹⁴.

Un último elemento que importa mencionar dentro de la atestación narrativa es el rol que la ficción literaria juega en este mantenimiento de sí. Su función es de suma importancia porque tiene una valencia doble, ya que a través de las variaciones imaginativas se puede mostrar que el mantenimiento de sí puede llegar a desaparecer, como lo muestra Robert Musil en *El hombre sin atributos* o por el contrario, mediante estas mismas variaciones imaginativas se pueden descubrir las posibilidades más propias del sí mismo a través de la creación de mundos posibles que proporciona la ficción literaria.

⁴⁹³

Cf. Jean Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, p. 385.

⁴⁹⁴

Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 198.

Con los estudios VII-IX pasamos de la dimensión narrativa a la dimensión prescriptiva en sus vertientes ética y moral. Aquí la pregunta que dirige la investigación es ¿quién es el sujeto moral de imputación o de responsabilidad? Al desarrollar la respuesta a esta cuestión, la atestación se encuentra presente en las tres fases de la reflexión que Ricoeur lleva a cabo: en el sí que se manifiesta en la intencionalidad ética (VII), en el sí mismo sometido a la norma moral y el imperativo categórico (VIII) y finalmente en la sabiduría práctica que lleva a cabo el sujeto (IX)⁴⁹⁵. Ahora bien, en el proceso de estas tres fases se manifiestan dos rasgos fundamentales de la atestación: la estima de sí (aspecto ético) y el respeto de sí (aspecto deontológico). La estima de sí, que ya apareció en el apartado de la dialéctica de la ipseidad-alteridad, consiste en la valoración que el sí mismo hace de su capacidad de hacer, de su saber-hacer y que lleva a cabo de acuerdo a su proyecto de vida. A este respecto Ricoeur sostiene: “Yo soy este ser que puede evaluar sus acciones, estimándolas buenas y estimando buenos los fines de algunas de ellas, es capaz de evaluarse él mismo, de estimarse bueno”⁴⁹⁶. Este proceso de interpretación en el que el sí mismo realiza un constante trabajo de adecuación entre lo que considera la vida buena y la serie de elecciones a través de las cuales dirige su vida cotidiana, confiere a la atestación un rasgo especial. En esta dimensión ética, la atestación se expresa como una evidencia experiencial, en el que las palabras y los actos se juzgan buenos, aproximándose así de manera provisional a lo que considera el bien vivir.

Pero la estima de sí, no se realiza en el repliegue egocéntrico del yo, sino que se despliega en la solicitud hacia los otros –los amigos, la familia, la pareja y el tercer anónimo–. La solicitud por los otros no es algo que se agregue del exterior a la estima de sí, sino que brota de ella manifestando así su carácter intersubjetivo y dialogal. Por ello “...la estima de sí y la solicitud no pueden vivirse ni pensarse la una sin la otra”⁴⁹⁷. ¿Cómo enriquece el concepto de solicitud la noción de atestación que estamos analizando? Para responder a esta cuestión, Ricoeur hace un estudio detallado de la virtud de la amistad según la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles. A partir de esta obra analiza las diversas formas de relaciones intersubjetivas que se caracterizan por la igualdad y la reciprocidad, obteniendo dos conceptos importantes. El primer concepto

⁴⁹⁵ Cf. Jean Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, p. 387.

⁴⁹⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 212.

⁴⁹⁷ *Ibidem*.

es el de reversibilidad que consiste en que el sí mismo puede ocupar el lugar del otro y viceversa. El otro concepto es el de similitud el cual afirma que:

“yo no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro como un yo mismo [la estima del otro] como un yo mismo significa: tú también eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los objetivos de tu acción y haciendo esto, estimarte a ti mismo como yo me estimo a mí mismo”⁴⁹⁸.

La atestación en este nivel consiste en la confianza y la capacidad que tienen el otro como un sí mismo y el sí mismo como un otro, para realizar acciones consideradas buenas en el proyecto existencial de la vida y gracias a la cual se crea y se transforma el mundo en el que habitan. Es importante aclarar que esta dimensión de la atestación se da en el marco de las instituciones jurídicas, políticas y sociales, y por ello la estima de sí y la solicitud por los otros se enlaza con la virtud de la justicia que regula las relaciones de los individuos con dichas instituciones⁴⁹⁹.

De la atestación en su dimensión ética, ahora pasamos a la siguiente fase que ya se había mencionado: la dimensión moral. Ricoeur considera esencial en la constitución de la ipseidad el aspecto deontológico que proporciona la norma universal. Por ello, si en el estudio VII hay una prioridad de la ética sobre la moral, en el estudio VIII la intencionalidad ética se somete a la prueba de la norma moral. De esta forma, la estructura ternaria de la intencionalidad ética expresada en los conceptos de vida buena, solicitud y justicia se ponen en relación con el concepto de obligación, obteniendo así la noción de respeto de sí, que en última instancia no es sino la expresión de la estima de sí bajo el régimen de la ley moral⁵⁰⁰. En este contexto ¿qué rasgo adquiere la atestación? Para Ricoeur la atestación se manifiesta como la conciencia que el sí mismo tiene de la relación sintética entre la libertad y la ley, o dicho en palabras de Jean Greisch, “la capacidad del sujeto moral de darse en sí mismo la ley en su actuar”⁵⁰¹. En el estudio IX, se pasa a la tercera fase en la que la atestación entra en relación con la sabiduría práctica. La atestación en este proceso se equipara al concepto de convicción. Para llegar a esta noción es preciso mencionar el cambio que experimenta el sí mismo al

⁴⁹⁸ *Ibidem.*, p. 226.

⁴⁹⁹ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 227. El filósofo francés entiende por institución “la estructura de vivir en conjunto de una comunidad histórica –pueblo, nación, región–, [...] irreductible a las relaciones interpersonales y sin embargo religadas a ellas”.

⁵⁰⁰ Cf. *Ibidem.*, p. 238.

⁵⁰¹ Cf. Jean Greisch, *Paul Ricoeur. L’itinérance du sens*, p. 388.

pasar del ámbito de la intencionalidad ética al de la norma universal. El conflicto entre la autonomía de la intencionalidad ética y la heteronomía de la norma moral, requiere de la sabiduría práctica que resuelva dicho conflicto a través del juicio moral en situación. El sí mismo que experimenta este conflicto debe buscar una solución creativa a través de decisiones y conductas que permitan atender más la excepción que demanda la solicitud concreta, infringiendo lo menos posible la regla general⁵⁰². Este proceso de solución creativa nos muestra una nueva faceta de la atestación que se expresa como una solicitud crítica o una convicción bien sopesada que, habiendo superado el conflicto entre autonomía y heteronomía, permite guiar al sí mismo en las elecciones de su vida.

El último aspecto por analizar es la dimensión ontológica tanto de la atestación como la de las dialécticas ipseidad-mismidad, ipseidad-alteridad. Como es bien sabido en la manera como Ricoeur procede en su filosofía, la reflexión ontológica sólo llega después de una serie de mediaciones hermenéuticas. Este caso no es la excepción, ya que la exploración ontológica de la atestación y las dialécticas de la ipseidad, sólo aparecen después de pasar por los niveles descriptivo, narrativo y prescriptivo que ha desarrollado a lo largo de *Soi-même comme un autre*.

La exploración ontológica que se hace en el estudio X tiene tres rasgos que son necesarios explicitar. El primero es que la ontología que aquí se plantea surge de la descripción del sí mismo; es decir, es una ontología que aparece en el movimiento de la fenomenología del sí mismo y que se va gestando de forma progresiva a lo largo de los nueve estudios⁵⁰³. El segundo rasgo es que la ontología que se esboza aquí, es una ontología de la acción. La razón de ello es que la noción de la acción sirve de hilo conductor a lo largo de los diez estudios y por ello Ricoeur le denomina “unidad analógica del actuar”. Esta unidad analógica se manifiesta en cada una de las preguntas que jalonan los estudios ¿quién habla? ¿quién hace? ¿quién narra? ¿quién es el sujeto responsable de sus actos? Además, es una ontología de la acción porque recurre a los conceptos acto y potencia (Aristóteles) y de *conatus* (Spinoza) para reflexionar sobre la relación entre ipseidad y acción. El tercer rasgo consiste en que el movimiento de la fenomenología a la ontología exige pasar de un discurso de primer grado a un discurso

⁵⁰² En este conflicto Ricoeur sostiene que el sí mismo se dejó aleccionar por la sabiduría trágica, que permita sólo enriquecer más el ejercicio de la sabiduría práctica.

⁵⁰³ Cf. Paul Ricoeur, « *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie* » en Jean Greisch, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, pp. 395-403. En este contexto la fenomenología se entiende como la descripción de aquello que aparece y la ontología como la reflexión que permite discernir el modo de ser de lo que aparece.

de segundo grado o pensamiento especulativo lo que se manifestará de manera evidente en el tratamiento de la dialéctica de la ipseidad-alteridad.

Para iniciar la exploración ontológica de la atestación, Ricoeur utiliza el fenómeno de la ipseidad como hilo conductor y recurre a la polisemia del ser que se encuentra presente en el pensamiento aristotélico. Para ello toma como punto de partida la noción de ser que –como afirma Aristóteles– se dice de muchas maneras⁵⁰⁴, y de forma específica considera la noción de ser como verdad: “Es bajo el signo del ser como verdad que nosotros unimos todas nuestras observaciones anteriores sobre la atestación como creencia y confianza”⁵⁰⁵. Utilizando como base esta noción de ser, Ricoeur explica la importancia que han jugado los análisis de Strawson, Davidson y Parfit para poner de manifiesto la dimensión ontológica de la atestación y que se han ido expresando de manera progresiva a través del carácter referencial del lenguaje en conceptos tales como predicados de base y persona. Para Ricoeur el carácter referencial del lenguaje expresa una *vehemencia ontológica*, en el sentido de que “aún en los usos menos referenciales del lenguaje, como puede ser la metáfora y la ficción narrativa, el lenguaje dice todavía el ser”⁵⁰⁶.

A partir de esta vehemencia ontológica de la atestación, Ricoeur pasa a reflexionar sobre la dialéctica entre la ipseidad y la mismidad, así como la dialéctica que se establece entre la ipseidad y la alteridad⁵⁰⁷. Al centrar la atención en la ipseidad, Ricoeur afirma:

“Como se ha sugerido, la atestación es la seguridad –la creencia y la confianza– de existir sobre el modo de la ipseidad. Exponiendo así la apuesta ontológica de la ipseidad, nosotros agregamos una dimensión nueva a la ontología que nuestra hermenéutica del sí llama en su camino”⁵⁰⁸.

Ahora bien para esclarecer la dimensión ontológica de la ipseidad-mismidad o del sí mismo, Ricoeur recurre a Aristóteles y a Heidegger. Del primero retoma las nociones de acto (*énergéia*) y potencia (*dynamis*) y muestra que el corpus aristotélico presenta una dificultad, ya que estas nociones están ligadas principalmente al movimiento físico y a la explicación cosmo-teológica, pero no al actuar humano. Por ello Ricoeur propone apropiarse de estos conceptos, para en primer lugar poner el

⁵⁰⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Libro V, cap.7, pp. 223-225.

⁵⁰⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme une autre*, p. 238.

⁵⁰⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme une autre*, p. 350.

⁵⁰⁷ Cf. *Ibidem.*, p. 351.

⁵⁰⁸ *Ibidem.*

acento en la centralidad del actuar humano y, en segundo lugar, realizar un descentramiento en donde las nociones de acto (*énergéia*) y potencia (*dynamis*) se apliquen

“hacia un fondo de ser a la vez potente y efectivo del cual se despliegue el actuar humano [...] centralidad del actuar y descentramiento en dirección de un fondo de acto y potencia, estos dos rasgos son igual y con untamente constitutivos de una ontología de la ipseidad”⁵⁰⁹.

A partir de la afirmación que el sí mismo posee un fondo de ser potente y efectivo que posibilita el actuar humano, Ricoeur entra en diálogo con Heidegger para profundizar la dimensión ontológica del sí mismo. Por ello recurre a la noción de conciencia y atestación que se desarrolla en *Ser y Tiempo* y que en el parágrafo 60 dice lo siguiente:

“Sólo la comprensión de la llamada, como modo de ser del *Dasein*, da a conocer el contenido fenoménico de lo atestiguado en la llamada de la conciencia [...] Este dejar actuar al sí mismo más propio [...] es el fenómeno de la atestiguación en el *Dasein* mismo de su poder ser-propio”⁵¹⁰.

Lo que Ricoeur retoma del análisis heideggeriano es que la conciencia, la atestación (atestiguación) y la llamada no tienen un sentido ético o moral sino una significación ontológica. A partir de aquí, Ricoeur recurre a la noción de *conatus* que Spinoza utiliza en el sentido de “el esfuerzo por ‘perseverar en el ser’ que constituye la unidad del hombre como del individuo”⁵¹¹. Ahora bien, a esta altura del análisis se podría plantear la cuestión de que es lo aporta la relación *énergéia-conatus* a la conciencia (*Gewissen*) considerado desde su perspectiva ontológica. El primer rasgo es que el *conatus* o potencia de ser, se expresa de manera patente en el actuar del ser humano. Y el segundo es que, dado que existe una prioridad ontológica del *conatus* sobre la conciencia, entonces la conciencia para transformarse adecuadamente requiere pasar por un largo proceso hermenéutico. Ahora bien, entre las diversas mediaciones que recorre la conciencia, se encuentra una que es fundamental: la alteridad que es constitutiva de la ipseidad. De esta forma entramos así a la exploración ontológica de la dialéctica de la ipseidad-alteridad que es la cúspide de este recorrido.

⁵⁰⁹ *Ibidem.*, p. 357.

⁵¹⁰ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 313, § 60.

⁵¹¹ Oliver Mongin, *Paul Ricoeur*, p. 191.

Para desarrollar la dialéctica de la ipseidad-alteridad es necesario hacer unas observaciones previas al respecto. En primer lugar, es necesario decir que esta dialéctica supone, a la vez que integra, la dialéctica de la ipseidad-mismidad y esto por la sencilla razón de que posee una mayor generalidad al tener al otro como elemento constitutivo⁵¹². Como se puede observar, todo el ejercicio de reflexión de *Soi-même comme un autre* se dirige hacia esta dialéctica. En segundo lugar, con la dialéctica de la ipseidad-alteridad se entra en un discurso especulativo, al estar presidido por la dialéctica de los grandes géneros que Platón ya había trabajado: la dialéctica de lo Mismo y lo Otro⁵¹³. Entramos así en un discurso de máxima universalidad. Sin embargo al igual que Ricoeur hace una apropiación de los conceptos aristotélicos de acto y potencia para referirse a ese “fondo efectivo y potente” de la ipseidad; de igual forma lo hace con la dialéctica platónica de los grandes géneros. La dialéctica platónica de lo Mismo y lo Otro, se quiebra, se refracta –cual luz a través del prisma–, al entrar en contacto con la hermenéutica del sí. Por una parte el polo de lo Mismo pierde su univocidad porque lo idéntico en la hermenéutica del sí distingue el *ipse* del *idem* y esto gracias a la distinción temporal que existe entre ellos, “a saber, la doble valencia de la permanencia en el tiempo, según designe ella la inmutabilidad del *idem* o el mantenimiento de sí del *ipse*”⁵¹⁴. La polisemia de lo Mismo nos remite a la polisemia de lo Otro. El paso de uno a otro polo es tan importante que Ricoeur no duda en preguntar cómo dar cuenta de la alteridad en el corazón mismo de la ipseidad. Y manteniendo la coherencia de su discurso fenomenológico y ontológico, sostiene que “el correspondiente fenomenológico de la meta-categoría de la alteridad, es la variedad de experiencias de pasividad, entremezcladas de maneras múltiples en el actuar humano”⁵¹⁵. De esta forma la pasividad llega a ser la atestación misma de la alteridad en el corazón de la ipseidad. Ahora bien ¿cuáles las experiencias de pasividad de las que habla Ricoeur? Las experiencias de pasividad a las que se refiere son: la experiencia del cuerpo propio o carne, la experiencia del otro distinto de mí y finalmente la experiencia de la conciencia. Esta triple pasividad en el centro mismo de la ipseidad no sólo permite comprender la alteridad como constitutiva de la ipseidad, sino que además evita que el sí ocupe el lugar de fundamento de la realidad. De esta forma el filósofo francés

⁵¹² Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 367.

⁵¹³ El discurso de los grandes géneros se encuentran en diálogos como el *Parménides*, *el Sofista*, *el Teeteto* y *el Filebo*.

⁵¹⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 368.

⁵¹⁵ *Ibidem*.

mantiene la coherencia en el desarrollo de una hermenéutica del sí mismo, a la que le corresponde la noción de “*Cogito* quebrado”⁵¹⁶. A continuación desarrollaremos de manera concisa cada una de las tres experiencias.

La reflexión sobre el cuerpo propio es un tema que está presente a lo largo de la producción filosófica de Ricoeur, y que va desde *Le volontaire et l'involontaire* hasta *Soi-même comme un autre*. En esta última obra, le interesa mostrar al cuerpo en tanto expresión de pasividad, por lo que centra su atención en la experiencia del sufrimiento: “Con la disminución del poder de hacer, expresada como una disminución del esfuerzo por existir, comienza propiamente dicho el reino del sufrimiento”⁵¹⁷. Para Ricoeur el sufrimiento se refiere tanto al dolor que se hace presente a lo largo de la propia biografía como a los efectos de los traumas y de las rupturas psíquicas que experimenta una persona a nivel práctico-vivencial. El sufrimiento como categoría de comprensión, se expresa a nivel narrativo como en la incapacidad de relatar lo vivido o también el rechazo a contarlo. A nivel ético-político se expresa en el desprecio de sí mismo y del otro. En este sentido, la violencia ejercida por un ser humano a otro, muestra la relación entre la víctima y el victimario⁵¹⁸, y por ella “...la victimización aparece como el reverso de la pasividad que enluta la gloria de la acción”⁵¹⁹. La violencia sobre la víctima se expresa con toda su crudeza cuando dicha violencia toca su cuerpo.

La categoría del otro también ha estado presente en los diversos niveles de análisis de *Soi-même comme un autre*. Se encuentra presente a nivel lingüístico en el procedimiento de individualización así como en la adscripción de los predicados de base. En el nivel pragmático se muestra a través de la relación de alocución entre el yo y el tú. A nivel de la acción, el fenómeno de la pasividad del otro, se expresa en las relaciones entre el agente y el paciente. Siguiendo esta línea, Ricoeur une a la nociones de agente y paciente, la del sufrimiento; gracias a la cual, aparecen los conceptos verdugo y de víctima. Otro ejemplo de pasividad respecto al otro es la figura del padre. En ella aparecen los rasgos de progenitor, de la ley, el otro como excepción y finalmente como relevo de cultura al insertarse en la trama de predecesores y descendientes.

⁵¹⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.368.

⁵¹⁷ *Ibidem.*, p. 371.

⁵¹⁸ Ricoeur sostiene que para elaborar una reflexión sobre el cuerpo como “pasividad primera”, es necesario seguir son los trabajos de Maine de Biran, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty y Michel Henry.

⁵¹⁹ Paul Ricoeur, « *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie* » en Jean Greisch, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, p. 400.

Ricoeur, para profundizar desde una perspectiva especulativa la figura del otro, recurre a Husserl y a Lévinas. La fenomenología de Husserl le sirve para mostrar como el *ego* es constitutivo del otro y la propuesta de Lévinas le permite mostrar como el otro constituye al sí a través de la convocación o llamado. Ambas posturas las utiliza para realizar un entrecruzamiento de perspectivas en donde la prioridad a nivel epistemológico la tenga la perspectiva de Husserl y a nivel ético la tenga la posición de Lévinas.

Por último el fenómeno de la pasividad de la conciencia, ha de tomarse, como ya se ha afirmado más arriba, desde una perspectiva ontológica (*Gewissen*) y no moral. Ricoeur describe la alteridad-pasividad de la conciencia de la siguiente forma:

“El grito de la conciencia, la llamada de la conciencia, viene de más alto que yo, aunque del fondo de mí. Aquí se conjuga altura e intimidad. En esta pasividad de la interpelación de la convocación, se atestigua el no dominio por excelencia de un sujeto que no se constituye nunca así mismo”⁵²⁰.

1.4 Poder proyectarse en el futuro: la promesa.

La promesa junto con la atestación y el testimonio son los tres fenómenos fundamentales a partir de los cuales se expresa la ipseidad o mantenimiento de sí. Además la promesa junto con la memoria y la atestación son las tres capacidades fundamentales a partir de las cuales el sí mismo vive éticamente la temporalidad.

Como se ha podido observar, cada una de las capacidades desarrolladas anteriormente –memoria y atestación–, han seguido un esquema propio de exposición. En el caso de la memoria se realizó bajo el esquema “noema-noesis-reflexión de sí”. La atestación siguió igualmente una estructura ternaria pero de diferente contenido: clarificación conceptual y marco epistémico, génesis y desarrollo; y por último, la dimensión ontológica. La promesa, se expondrá de igual manera en tres apartados con sus propios contenidos: marco epistémico y crítica nietzscheana, génesis y desarrollo (a partir de *Temps et récit*); y dimensión ontológica.

Del marco epistémico sólo es necesario hacer una breve observación. Lo que revela la promesa del sí mismo, no es tanto la verdad como la veracidad de sí. Lo que

⁵²⁰ Paul Ricoeur, «L'attestation: entre phénoménologie et ontologie» en Jean Greisch, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, p. 402.

manifiesta la promesa no es el sujeto que funda y determina la realidad, sino la persona capaz de realizar un mantenimiento de sí a través de la fidelidad a la palabra dada al otro. Lo que revela también la promesa es la posibilidad real de ser traicionada al no ser cumplida o aún peor al ser sólo una falsa promesa. Como se observa, lo que se ha dicho para la atestación vale igualmente para la promesa.

Dada la importancia que tiene la promesa en la antropología fundamental de Ricoeur, es pertinente hacer un ejercicio de sospecha sobre ella, para que a partir de esta mirada se pueda comprender mejor su alcance dentro de la hermenéutica del sí mismo. El maestro que se convocará para este ejercicio será nuevamente Nietzsche, quien realiza el análisis sobre la promesa, en dos textos fundamentales: *Humano demasiado humano* (1878-1879) y *Genealogía de la moral* (1887).

En *Humano demasiado humano*, Nietzsche utiliza el aforismo de manera consciente e incisiva para exponer su pensamiento filosófico. El texto está dirigido a “los espíritus libres” que aún están por llegar y que Nietzsche a través de su obra los convoca, aunque sólo sea “a título de esquemas y sombras que vienen a visitar a un anacoreta”⁵²¹. Nietzsche, en un tono épico, invita a sus lectores a que dejen su condición de siervos y que pasando por el camino de la soledad y dolor se conviertan en “espíritus libres” que tengan “...acceso a modos de pensar múltiples y opuestos [...] hasta esa superabundancia de fuerzas plásticas, mediatrices, educadoras y reconstituyentes que es el signo de la ‘gran salud’”⁵²². Nietzsche como encarnación de este “espíritu libre” tiene un objetivo o misión: la observación psicológica de lo “humano demasiado humano” que aporte luces sobre los sentimientos morales⁵²³. En este contexto sobre la genealogía y desarrollo de los sentimientos morales, es cuando habla de la promesa:

“Se puede prometer acciones, pero no sentimientos, pues estos son involuntarios. El que promete a alguien amarle u odiarle siempre o serle siempre fiel, promete algo que no está en su poder [...] se promete también la persistencia de la apariencia del amor, cuando sin cegarse a sí mismo se promete a alguien un amor eterno”⁵²⁴.

Este texto plantea con lucidez el conflicto entre lo involuntario de los sentimientos sobre los cuales la persona no tiene el control y lo voluntario de la palabra

⁵²¹ Friedrich Nietzsche, *Obras completas I*, Buenos Aires, Aguilar, 1966, p. 254, aforismo 2.

⁵²² *Ibidem.*, p. 255, aforismo 4.

⁵²³ *Ibidem.*, p. 277-278, aforismos 35-36.

⁵²⁴ *Ibidem.*, pp. 287-288, aforismo 58.

prometida que si está bajo su poder. El conflicto entre la palabra dada y los sentimientos, la falta de coincidencia entre ellos, le lleva a Nietzsche a sostener que sólo se promete bajo una apariencia, la promesa es sólo una falsa promesa.

Junto a esta crítica, en *La Genealogía de la moral* se presenta aún otra más destructiva. En el prefacio se nos invita, como si de un reto se tratará, al conocimiento de sí mismo: “No nos conocemos a nosotros mismos, nosotros los conocedores. Pero esto tiene una razón de ser. Sí nunca nos hemos buscado ¿cómo íbamos a poder encontrarnos algún día?”⁵²⁵. Nietzsche, después de esta provocación para que el ser humano lleve a cabo una búsqueda de sí mismo, hace la siguiente declaración al inicio del segundo tratado que compone la *Genealogía de la Moral*:

“Criar un animal *al que le sea lícito prometer* ¿no es ésta precisamente aquella tarea paradójica que la misma naturaleza se ha propuesto cumplir con respecto al hombre? ¿no es este el auténtico problema del hombre?”⁵²⁶.

Al escuchar estas palabras sobre la promesa, lo primero que podríamos pensar es que lejos de ser una crítica es ante todo un elogio. Pero no es así. La lectura de lo que a continuación expone el texto nos muestra la crítica que se oculta detrás de esta ‘alabanza’. Nietzsche considera que en el ser humano se encuentra una fuerza saludable que es el olvido. Gracias al olvido hay lugar para lo nuevo, y por eso se puede experimentar la jovialidad, la esperanza, el orgullo y el presente. Sin embargo existe también otra fuerza que es la memoria, la cual en determinadas situaciones suspende la acción del olvido. Una de estas situaciones es cuando la persona promete algo. De esta manera la memoria y la promesa están íntimamente ligadas. Para que el ser humano pueda prometer se necesita hacer los cálculos necesarios para disponer del futuro. Esto implica que se distinga lo necesario de lo contingente, los medios de los fines, para que de esta manera el entorno sea uniforme calculable y regular; y la persona pueda ser responsable de sí misma en el futuro⁵²⁷. Nietzsche denomina a este largo proceso, mediante el cual el individuo se transforma en un ser uniforme y por tanto capaz de prometer, “*éticidad de la costumbre*”. Sin embargo, la memoria no basta para hacer esta labor de uniformidad, requiere de un instinto dominante que permita al ser humano

⁵²⁵ Friedrich Nietzsche, *Obras completas II*, trad. José Rafael Hernández Arias. Madrid, Gredos, 2009, p. 621.

⁵²⁶ Friedrich Nietzsche, *Obras completas II*, p. 621.

⁵²⁷ Cf. *Ibidem.*, p. 622.

tomar control de sí mismo, de ser responsable de sí y de su propio destino. Para que el individuo se constituya en un ser soberano, responsable y libre se requiere de algo más: “¿Qué nombre se le dará a ese instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para designarle? No hay duda este hombre soberano le llama su conciencia⁵²⁸”.

Nietzsche no se detiene con esta afirmación y lleva aún más adelante su ejercicio de sospecha al preguntar: “¿Cómo se le puede hacer al animal humano una memoria? ¿cómo lograr que a este entendimiento atado al instante...se le quede grabado algo de tal manera que pueda tenerlo presente?”⁵²⁹ La respuesta es contundente. El proceso de “éticidad de la costumbre” que realiza la memoria y la conciencia, se consigue gracias a un viejo principio mnemotécnico: sólo lo que duele se queda grabado en la memoria. La conciencia y memoria de los individuos, y también la de los pueblos, se ha forjado a través del dolor causado por el castigo. Así lo testimonian las prácticas religiosas de sacrificios y mutilaciones de las diversas culturas. Además, a la relación que hay entre memoria, conciencia y dolor, hay que añadir otros elementos: la culpa y la deuda.

Nietzsche considera que el sentimiento de culpa tiene su origen en el concepto material de deuda. La pareja culpa-deuda no la entiende originariamente como el hecho de asumir las consecuencias de los propios actos, sino desde la relación deuda-dolor que se establecía entre el acreedor y el deudor. En esta relación contractual el deudor prometía pagar su deuda, y por su parte el acreedor tenía el derecho de hacerle recordar la responsabilidad contraída por su promesa. Para realizar este ejercicio de memoria el deudor tenía el derecho de disponer de todo aquello que quisiera de su deudor: posesiones, libertad, mujer, y aún de la propia integridad física. Así, mientras para el deudor recodar su promesa implicaba hacerlo mediante el dolor del castigo, el acreedor podía experimentar “la exultante sensación” de maltratar y despreciar legítimamente al deudor y tratarlo como un ser inferior. A esta experiencia de poder y legitimidad de la crueldad habría que agregar otro factor: el carácter festivo del castigo y del desprecio.⁵³⁰

Haciendo un resumen de lo anterior, podemos presentar tres ideas fundamentales de la crítica nietzscheana a la promesa:

- Se puede prometer acciones, pero no sentimientos, quien promete lo hace sabiendo que hace algo imposible o que mentirá.

⁵²⁸ *Ibidem.*, p. 624.

⁵²⁹ *Ibidem.*, p. 624.

⁵³⁰ Friedrich Nietzsche, *Obras completas II*, p. 628.

- La promesa como fenómeno histórico sólo es posible después de un largo proceso de “éticidad de la costumbre” por la cual el individuo se transforma en un ser regulable y previsible que le permita disponer del futuro.
- La memoria como condición indispensable de la promesa, tiene su origen en la relación acreedor-deudor. En esta relación el acreedor tiene el derecho legítimo de hacerle recordar la promesa de saldar su deuda a través del dolor infligido por el castigo cruel.

Llegados a este punto de nuestra investigación es conveniente realizar una serie de cuestiones que nos permitan enlazar las críticas nietzscheanas con la propuesta de Ricoeur y ver hasta qué punto la reflexión de la promesa hecha dentro del contexto de una hermenéutica del sí mismo responde a estas críticas. Las preguntas son las siguientes ¿la crítica de Nietzsche abarca todo el fenómeno de la promesa? ¿existen otras experiencias en los individuos y comunidades que no sean explicadas a través de esta crítica? ¿en qué fenómenos históricos sigue teniendo validez la posición de Nietzsche? ¿el rasgo esencial de la promesa es el dominio del futuro y por ello se requiere necesariamente de un proceso de regularidad e uniformidad?

Las críticas que hace Nietzsche al fenómeno de la promesa son bien conocidas por Ricoeur. Así lo atestiguan las referencias que se encuentran en la obra *La mémoire, l'histoire, l'oubli*⁵³¹. No obstante, la reflexión que realiza Ricoeur no se limita a ser una respuesta a la crítica nietzscheana, sino que parte de un enfoque distinto. Para tener una comprensión clara del rol que juega la promesa dentro de la hermenéutica del sí mismo, expondremos su génesis y desarrollo a partir de *Temps et récit* hasta el *Parcours de la reconnaissance*.

La promesa como tema de reflexión aparece en *Temps et récit III*, dentro de un contexto muy preciso: la temporalidad, la historicidad y el tiempo narrado. En este contexto, el punto de partida para comprender el fenómeno de la promesa en su relación con la temporalidad es el análisis del lenguaje. La promesa, desde esta perspectiva, es un acto del discurso cuya característica principal es que compromete al locutor y lo compromete en “el presente”. Además, la promesa forma parte de un grupo especial de actos del discurso que Ricoeur denomina “comisivos”⁵³² y cuyo rasgo esencial es que compromete explícitamente al locutor a hacer lo que ha dicho. De esta forma:

⁵³¹

Cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 630-637.

⁵³²

Cf. Paul Ricoeur, *Temps et récit III*, p. 419.

“Prometiendo me pongo intencionalmente bajo la obligación de hacer lo que digo que haré. Aquí el compromiso tiene un valor fuerte de una palabra que me liga”⁵³³. Dado que en la promesa existe una relación esencial entre decir y hacer –en la promesa decir es hacer–, entonces el acto de prometer puede ser considerado como una capacidad del ser humano por la cual se inaugura un nuevo orden de cosas en el mundo. Lo importante de esta característica es que entonces la promesa, es también un ejemplo de una categoría central en la comprensión de la temporalidad: la iniciativa. Para Ricoeur, la iniciativa tiene tres elementos constitutivos: la potencia de hacer algo, la capacidad efectiva de hacer algo y por último la capacidad de inscribir ese acto en el curso de las cosas. Pues bien, estos rasgos son propios también de la promesa. Por ello “...mantener la palabra es hacer que la iniciativa tenga una continuidad, que la iniciativa inaugure verdaderamente un nuevo curso de las cosas, en resumen que el presente no sea solamente una incidencia, sino el inicio de una continuación”⁵³⁴; es decir una acción continuada que se proyecta al futuro.

Como se puede observar en *Temps et récit*, la promesa en tanto iniciativa está ligada principalmente con el presente. Por ello es necesario explicitar qué relación tiene la promesa con los tres éxtasis temporales: presente, pasado y futuro. Ricoeur en el capítulo VII de *Temps et récit III*, elabora una hermenéutica de la conciencia histórica y la categoría que sirve de eje de los tres éxtasis temporales es la iniciativa, de la cual la promesa es un ejemplo. La iniciativa ocupa un lugar intermedio entre el horizonte de espera y el ser afectado por el pasado”⁵³⁵. Por tanto, la cuestión que surge es cómo la promesa en tanto iniciativa puede servir de mediación entre el pasado y el futuro. Para contestar la pregunta, debemos de tomar en cuenta que la promesa no es un acto solipsista sino que posee una dimensión de apertura a los otros, ya que en tanto acto de discurso se dice una palabra a un interlocutor. En este punto, Ricoeur introduce el concepto de “reino de los contemporáneos” de Alfred Schütz para ampliar la noción de los otros. Esta noción, que se refiere tanto a los predecesores como a los sucesores, se puede aplicar a los ancestros y sucesores de aquel que promete. De esta manera la promesa tiene la capacidad de transformar el presente histórico en un “espacio común

⁵³³ *Ibidem.*

⁵³⁴ Paul Ricoeur, *Temps et récit III*, p. 419.

⁵³⁵ Cf. *Ibidem.*, p. 420. Ricoeur toma los conceptos de horizonte de espera y espacio de experiencia de Reinhart Koselleck, no solo porque le permiten elaborar una hermenéutica de la conciencia histórica sino también porque pueden ser consideradas como categorías meta-históricas válidas al nivel de una antropología filosófica. Precisamente a todo lo largo del capítulo VII, Ricoeur desarrollará la significación y empleo de estas categorías.

de experiencia” en donde confluyen el pasado y el futuro. Un ejemplo en el que la promesa sirve de mediación entre el futuro y el pasado es la siguiente frase: “yo prometo aquí y ahora (presente), guardar en lo sucesivo la memoria de mi padre (futuro) que me dio la vida (pasado) y que ya no está entre nosotros”. La promesa la hago aquí y ahora mientras escribo estas líneas. La promesa la hago por mi padre, que ya no está entre nosotros. A mi memoria vienen los momentos vividos con él. La última fiesta familiar que compartimos con él. Todo eso forma parte del pasado y de los recuerdos que me habitan. La promesa que hago en estos momentos es mantener viva su memoria a través del recuerdo personal y familiar. Este deseo que se expresa en la misma promesa se proyecta al futuro y se extiende en la medida que mi vida se proyecta como deseo hacia el futuro. De esta forma pasado y futuro se articulan en el presente. Otro rasgo importante de la promesa consiste en que ella se inserta en un espacio público regido por el principio de fidelidad. Gracias a ello, se establece “...una relación circular entre la responsabilidad personal de los locutores que se comprometen [...] la dimensión dialogal del pacto de fidelidad [...] y la dimensión cosmo-política del espacio público”⁵³⁶. Y en las conclusiones de *Temps et récit* sostiene:

“Esta potencia de recapitulación del presente nos pareció encontrar su mejor ilustración en el acto de la promesa en la cual se fusionan el compromiso personal, la confianza interpersonal y el pacto social, tácito o virtual que confiere a la relación dialógica la dimensión cosmo-política de un espacio público”⁵³⁷.

Al pasar a analizar la promesa en *Soi-même comme un autre* el cambio de enfoque es evidente. Ahora el marco de referencia es la hermenéutica del sí mismo en el que se encuentra implícito el problema de la temporalidad. A continuación se presentará el desarrollo de la promesa a lo largo de los diez estudios para comprender como se definen de forma progresiva sus rasgos esenciales tal como se hizo con la atestación. Esta progresión estará en consonancia con la aparición y profundización del sí mismo.

Ricoeur en el estudio I toma como punto de partida la filosofía del lenguaje en su dimensión semántica, utilizando dos nociones básicas de Strawson: particular de base y predicados. Las personas son un ejemplo específico de particulares de base a las que se pueden adscribir predicados físicos o psíquicos. El límite de esta propuesta consiste en que el término de adscripción, tal como lo plantea Strawson, no permite el proceso

⁵³⁶

Paul Ricoeur, *Temps et récit III*, p. 422.

⁵³⁷

Ibidem., p. 462.

de auto-adscripción; es decir, el hecho de que la persona como particular de base se adscriba a sí mismo predicados haciendo referencia al propio cuerpo o a estados físicos o mentales propios. Desde esta perspectiva, la persona como particular de base, no puede designarse a sí misma como poseedora de sus propios estados de conciencia y en consecuencia tampoco puede dar cabida al fenómeno de la promesa⁵³⁸.

En el estudio II se utiliza la filosofía del lenguaje desde una dimensión pragmática y los autores con los que dialoga Ricoeur son Austin y Searle. En este caso la teoría del discurso de ambos autores sí da cabida al fenómeno de la promesa. La promesa considerada como un acto del discurso performativo (Austin) o ilocutorio (Searle), tiene la característica esencial de que al decir algo, se realiza algo. En la expresión “yo prometo que...”, el hacer está contenido en el decir. Centrándonos en la promesa como acto ilocutorio, la expresión “yo prometo que...” expresa una relación de comunicación entre el locutor y el interlocutor, por lo que equivale a decir: “yo *te* prometo que...”. En conclusión, lo que aporta la teoría de los actos del discurso para la comprensión de la promesa es la dimensión dialógica o de interlocución.

El estudio III se hace uso de la teoría de la acción de Donald Davidson y en ella, la atención se centra principalmente en las cuestiones ¿qué? ¿cómo? y ¿por qué? de la acción, dejando oculto el ¿quién? Por lo anterior esta teoría no puede dar cuenta de fenómenos del lenguaje como la promesa, puesto que se requiere la presencia de un sujeto que establece un proceso de compromiso e interlocución. Dado que en esta propuesta lo que importa es lo que ha sucedido y no quién lo ha realizado, se desemboca en una ontología del acontecimiento impersonal. En una ontología de este tipo, el concepto de intencionalidad experimenta –a juicio de Ricoeur– una reducción, al explicarla desde una perspectiva meramente causal (aquello que origina algo) y no como una “...orientación consciente de un agente capaz de reconocerse como sujeto de sus actos”⁵³⁹. De hecho para Davidson los juicios intencionales son sólo una subclase de un conjunto de juicios que se dirigen hacia acciones futuras. Esta estrechez del concepto contrasta con aquel que lleva a cabo la descripción fenomenológica y en la que pone de manifiesto la necesidad de un agente que se manifieste como apertura y proyecto. Por lo anterior se requiere una ontología que dé cuenta tanto de una epistemología de la

⁵³⁸ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 53.

⁵³⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 99.

causalidad teleológica como de una fenomenología de la intención. Una ontología de esta clase

“...sería la de un ser en proyecto a la que pertenecería por derecho propio la problemática de la ipseidad, como pertenece por derecho a la ontología del acontecimiento [impersonal] la problemática de la mismidad”⁵⁴⁰.

El estudio IV tiene la finalidad de pasar de una ontología del acontecimiento impersonal a una del ser en proyecto. Para lograr este objetivo Ricoeur retoma el concepto de adscripción de Strawson y lo reformula con las contribuciones de la teoría moderna de la acción. Así la adscripción enriquecida por este proceso, adquiere el siguiente alcance: las preguntas ¿qué? y ¿por qué? remiten a un quién. Este quién es un agente que, al realizar una acción, posee intenciones, motivos y en consecuencia es consciente de su propio proceso de deliberación. La adscripción supone una búsqueda finita del agente de una acción, que a su vez implica una existencia infinita de motivos⁵⁴¹. Ricoeur introduce dos conceptos más que permiten el paso a una ontología del ser en proyecto: la potencia de actuar (*puissance d'agir*) y la iniciativa. La potencia de actuar consiste en que la acción depende del agente y está en su poder realizar dicha acción. La iniciativa, que ya está presente en *Temps et récit* como una categoría central, es nuevamente utilizada en este contexto como “...una intervención del agente de la acción en el curso del mundo, intervención que ‘causa’ efectivamente cambios en el mundo”⁵⁴². La introducción de estas categorías junto con la de adscripción, apuntan a la elaboración de una nueva ontología, que al integrar la fenomenología del “yo puedo” con una ontología del cuerpo propio, permita explicar y comprender de mejor manera la promesa.

En el estudio V el problema central es la cuestión de la ipseidad-mismidad y de la identidad personal, y por tanto la promesa juega un rol esencial. En este estudio, por una parte se mantiene la comprensión dinámica del ¿quién? y, por otra parte, se realiza un salto cualitativo al introducir dos cuestiones fundamentales: la identidad y la temporalidad, las cuales están íntimamente relacionadas. Ahora bien, debido a que la mismidad-ipseidad ha sido abordada con amplitud en el apartado de las dialécticas de sí mismo pasaremos a exponer la relación ipseidad-promesa.

⁵⁴⁰ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 107.

⁵⁴¹ Cf. *Ibidem.*, p. 117.

⁵⁴² *Ibidem.*, p. 133.

La ipseidad es una dimensión del sí mismo que se manifiesta como una forma distinta de permanecer en el tiempo. Este mantenimiento de sí se expresa en la atestación y en la promesa. Así lo expresa Ricoeur cuando sostiene que: “La palabra sostenida [promesa] dice un *mantenimiento de sí* que no se deja inscribir como el carácter, en la dimensión de alguna cosa en general sino únicamente en la del ¿quién?”⁵⁴³ Por ello la promesa constituye por una parte un desafío a la experiencia de la temporalidad de quien la ha realizado y, por otra parte, implica la apertura a un horizonte ético en el que la otra persona manifiesta una confianza en la fidelidad a la palabra de quien ha realizado la promesa⁵⁴⁴.

Pasando al estudio VI, observamos dos objetivos precisos. La primera es la de profundizar más en la dialéctica ipseidad-mismidad y la segunda explorar la capacidad de mediación de la narratividad entre la teoría de la acción y la teoría moral. En este contexto es conveniente formular algunas preguntas como son: ¿cómo se relaciona la identidad narrativa y la promesa? ¿qué dimensiones éticas se descubren en la promesa en este contexto narrativo?

Ricoeur, siguiendo a Claude Bremond en su obra *Lógica del relato*⁵⁴⁵, primero analiza la relación entre la trama narrativa y el personaje. Esta relación consiste en que en la medida que se desarrolla la trama, en esa medida se perfila la identidad del personaje. Junto a ello, el relato confiere al personaje la capacidad de iniciativa para realizar acciones. De esta manera la iniciativa, –de la cual la promesa es un ejemplo– que apareció como categoría central dentro la hermenéutica de la conciencia histórica en la obra de *Temps et récit*, vuelve aparecer en este contexto. Los personajes además de realizar acciones también las padecen, por ello la diversidad de roles en el relato es tan importante que Ricoeur sostiene que “Bremond nota con razón que es por estos estadios solamente, que agentes y pacientes se encuentran elevados al rango de personas y de iniciadores de acción”⁵⁴⁶.

La afirmación anterior permite articular la dimensión narrativa con la dimensión ético-moral que desarrolla Ricoeur ¿Por qué razón? Porque una categoría central en su antropología es la del ser humano actuante y sufriente. La disimetría que existe entre aquel que actúa y aquel que padece, hasta llegar al extremo de que éste último, sufra la

⁵⁴³ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 148.

⁵⁴⁴ *Ibidem.*, p. 149.

⁵⁴⁵ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 172 ss.

⁵⁴⁶ *Ibidem.*, p. 172.

violencia del primero, es un problema presente a lo largo de su filosofía. De hecho, Ricoeur, al hablar de las implicaciones éticas del relato en general, subraya la función de la historiografía y de los historiadores con las generaciones que nos han antecedido. La deuda que ellos tienen con los seres humanos del pasado, se acrecienta sobre todo cuando se piensa en las víctimas, en esos hombres y mujeres que sufrieron la disimetría entre agente actuante y el paciente sufriente. “En algunas circunstancias, en particular cuando el historiador es confrontado por lo horrible, figura límite de la historia de las víctimas, la relación de deuda se transforma en deber de no olvidar”⁵⁴⁷. La deuda se transforma en la promesa de no olvidar a las víctimas.

El estudio VI aborda otro rasgo esencial de la promesa: la fidelidad y su dimensión dialogal. Este rasgo aparece cuando al final del estudio VI Ricoeur escribe esta bella y radical pregunta “¿Quién soy yo, tan cambiante, tan inestable, para que *a pesar de ello* tú cuentes conmigo?”⁵⁴⁸ Parecería como si en esta pregunta estuviera condensado gran parte del proceso que hemos seguido hasta aquí. Por un parte el sujeto que se pregunta ¿quién soy yo? se define por lo que en él hay de verdad, o para ser más preciso, de veracidad, de confianza. Por otra parte, la promesa no se limita a ser una mera confirmación del sujeto, sino que crea una apertura hacia la persona a la que se dirige la promesa y que confía en que dicha palabra será cumplida y todo esto “a pesar de...”⁵⁴⁹. Esta reflexión nos permite ver que la exploración narrativa de la promesa nos exige pasar de la rígida constancia de sí mismo al modesto mantenimiento de sí.

Los estudios VII, VIII y IX desarrollan la dimensión ética y moral de la promesa y la relación que tiene con la sabiduría práctica. De hecho, no está de más recordar que la pregunta que dirige estos estudios es ¿quién es el sujeto moral de responsabilidad?, que bien podría reformularse de la siguiente forma: ¿quién es el sujeto responsable de realizar una promesa? Teniendo presente esta pregunta, pasaremos a clarificar qué aporta la dimensión teleológica (ética), la dimensión deontológica (moral) y la dialéctica entre ellas (sabiduría práctica) a la comprensión del fenómeno de la promesa. Para ello es necesario tener en cuenta la frase sobre la cual Ricoeur articula su reflexión ética y moral: “La intencionalidad de la ‘vida buena’ (estima de sí) con y por los otros

⁵⁴⁷ *Ibidem.*, p. 194.

⁵⁴⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 198.

⁵⁴⁹ Esta pregunta bien podría condensar la antropología de Ricoeur en su conjunto. Una antropología que tiene en cuenta al ser humano falible y capaz.

(solicitud) en instituciones justas (lo justo)”⁵⁵⁰. El punto de partida de esta expresión es el sí mismo, el sujeto que es capaz de hablar, de actuar, de narrar y de reconocerse a sí mismo en un relato o guion de vida. Este sujeto que busca para sí una ‘vida buena’, es capaz de tener estima de sí desde una perspectiva teleológica y también respeto de sí desde una perspectiva deontológica. En consecuencia, al relacionar al sí mismo con la promesa desde estas perspectivas, observamos que en el sujeto se encuentra tanto el “poder prometer” (dimensión teleológica) como el “deber prometer” (dimensión deontológica). Ahora bien, es preciso aclarar la relación que existe entre estas dos dimensiones o perspectivas. Para Ricoeur, en un primer momento existe una preeminencia del deseo de una vida buena, respecto a la obligatoriedad de la norma. En este sentido el deseo de prometer es la base y sustento del “deber prometer”. No obstante, el sí mismo que desea una vida buena y en el que está el “poder prometer” tiene que confrontarse con la universalidad de la norma. En consecuencia:

“La estima de sí recibe entonces el rostro de una libertad autolegislativa, la solicitud del respeto y el sentido de lo justo y de lo injusto se metamorfosea en justicia jurídica. Al término de esta triple elevación al universal, el sí moral descubre la experiencia de sus propios límites en la experiencia del conflicto”⁵⁵¹.

En el estudio IX, Ricoeur analiza la experiencia de conflicto en los diferentes niveles del actuar humano: institucional, interpersonal y personal. Estos conflictos tienen su fuente en la imposibilidad de aplicar siempre y de manera adecuada, la universalidad de la norma a la alteridad concreta de las personas. La importancia que la promesa tiene en este punto es tal que Ricoeur utiliza la falsa promesa para ejemplificar los conflictos que se dan en el ámbito interpersonal. En este nivel interpersonal, la ausencia del mantenimiento de la promesa debe tener en cuenta tanto la norma universal (orden del deber ser) como la regla de Oro: trata a los demás como quieras que te traten a ti (orden ético). Ricoeur sostiene, retomando a Kant, que la sola excepción para cumplir la regla es aquella que se reivindica en beneficio del agente a título del amor de sí. Sin embargo, en esta excepción, el otro, los otros no son considerados. La excepción propia de la norma universal deber ser completada con la excepción que otorga la regla de Oro, en donde el otro adquiere un rostro y, en consecuencia:

⁵⁵⁰

Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 202.

⁵⁵¹

Jean Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, p. 370.

“la *promesa* cesa de vincularse al único cuidado de la integridad personal, para entrar en el espacio de aplicación de la regla de reciprocidad, [y] tratar al otro solamente como un medio es comenzar a hacerle violencia. A este respecto, la falsa promesa es una figura del mal de violencia en el uso del lenguaje en el plano de la interlocución”⁵⁵².

Llegados a este punto es necesario explorar en qué se funda la obligación de cumplir las promesas. Para Ricoeur, esta obligación descansa en el principio de fidelidad, el cual se basa en dos estructuras. La primera es la estructura dialógica o diádica en la cual entran en relación dos personas y que se relacionan a través de la promesa. La segunda es una estructura plural en la que además de intervenir un “yo” que se compromete con “tú”, existe también un testigo que da cuenta de aquello que se ha prometido. Por último, esta estructura se completa con la presencia de la institución del lenguaje, cuyos participantes de la promesa se comprometen a salvaguardar. El principio de fidelidad, que se sustenta en estas dos estructuras, es lo que puede permitir que el mantenimiento de la palabra dada no se transforme en una simple y orgullosa constancia de sí. Gracias al principio de fidelidad, el mantenimiento continuo de la promesa se encuentra animado por el deseo de responder a la llamada de un rostro que me convoca⁵⁵³.

La reflexión de la promesa que se desarrolla en *Soi-même comme un autre* termina en el estudio IX, y aunque no se indaga su dimensión ontológica, al final de dicho estudio, Ricoeur nos da una pista al mencionar de nuevo a Gabriel Marcel y dos de las palabras básicas de su pensamiento: fidelidad y disponibilidad⁵⁵⁴.

De acuerdo al criterio metodológico que ha dirigido esta investigación, de examinar de manera cronológica el pensamiento de Ricoeur, para comprender su génesis y evolución, pasaremos a estudiar el tema de la promesa en la obra *La mémoire, l'histoire et l'oubli*; y posteriormente nos encontraremos de nuevo con los textos de Marcel.

Como ya se había dicho en el estudio sobre la memoria⁵⁵⁵, el objetivo central de *La mémoire, l'histoire et l'oubli* consiste en reflexionar cuál es el estatuto de la representación del pasado en el contexto de la memoria, la historia y el olvido. El epílogo del texto muestra que la experiencia de la falta paraliza la potencia del actuar

⁵⁵² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 309.

⁵⁵³ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 309.

⁵⁵⁴ Cf. *Ibidem.*, p. 311.

⁵⁵⁵ Cf. Capítulo 2, apartado, 2.2.1, pp. 200 ss.

humano, y la superación de esta parálisis se realiza a través del perdón. La relación que existe entre ambas experiencias consiste en que tanto los efectos de la falta como los del perdón atraviesan todas las operaciones constitutivas de la memoria, de la historia y “ponen sobre el olvido una marca particular [...] el perdón, si tiene un sentido, si existe, constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido”⁵⁵⁶.

Este nuevo contexto sobre la promesa nos permitirá, por un parte, profundizar algunos rasgos esenciales que ya se han tratado y, por otra parte, descubriremos nuevas perspectivas al ponerla en relación con otras temáticas, como son: el deber de la memoria, el testimonio y el perdón.

Para hablar de la relación entre la promesa y el deber de la memoria, comenzaremos diciendo que para Ricoeur el deber de la memoria es el “...deber de hacer justicia por el recuerdo al otro que sí”⁵⁵⁷. A partir de esta noción, desarrolla tres rasgos principales. El primero es que el deber de la memoria está dirigido por la virtud de la justicia y no por la solicitud. Si retomamos la expresión de la intencionalidad ética que sostiene la búsqueda de “la vida buena con y para los otros en instituciones justas”, podemos observar que, para Ricoeur, el deber de la memoria se encuentra en el ámbito institucional y no sólo en el interpersonal. El segundo rasgo que implica el deber de la memoria es el de la deuda. La deuda entendida como el reconocimiento a los que nos antecedieron, pues en parte nosotros “somos” gracias a ellos. Nosotros somos gracias a la herencia –entendida en un sentido muy amplio– que recibimos de nuestros ancestros. Finalmente, el tercero, consiste en la deuda que nosotros tenemos con aquellos que han sido víctimas de la violencia y que ya no se encuentran entre nosotros. Esta deuda, posee para Ricoeur, una prioridad moral.

Sobre la base de lo anterior, y al relacionar la promesa con el deber de la memoria, observamos como ambas experiencias se ven enriquecidas. Por una parte la promesa, amplía su campo de acción al articular su propia dimensión ética y moral con la esfera política propia del deber de la memoria. Por otra parte, el deber de la memoria, al relacionarse con la promesa, no se puede considerar sólo como un mandato impuesto, sino que se encuentra animado por una estructura dialógica y plural.

⁵⁵⁶ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 593.

⁵⁵⁷ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 108.

Pasando a la relación entre la promesa y el testimonio, Ricoeur sostiene que: “el testigo fiable es aquel que puede mantener en el tiempo su testimonio”⁵⁵⁸. A partir de esta expresión podemos encontrar dos rasgos esenciales por los cuales ambos se emparentan. El primero es que tanto la promesa como el testimonio revelan una permanencia en el tiempo propia del sí mismo, y en consecuencia, distinta a la de la mismidad, cuya permanencia temporal se expresa a través del carácter o de la herencia genética. El segundo es que ambos nos remiten a la atestación entendida como “confianza en...”, como “creer en...”. Ahora bien, lo que vale la pena resaltar de *La mémoire, l’histoire, l’oubli* es que la promesa pone al sujeto en apertura hacia otra persona al tiempo que la palabra dada lo proyecta hacia el futuro. Esta observación es importante porque se recordará que tanto en *Temps et récit* como *Soi-même comme un autre*, la promesa se encuentra ligada al presente, porque por una parte es un acto de discurso que le compromete aquí y ahora con su interlocutor y, por otra parte, es un ejemplo claro de iniciativa, la cual es la categoría que rige el presente histórico.

La relación entre el perdón y la promesa se expone en el epílogo de *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, en una sección que se titula “El retorno sobre sí”. El título es indicativo de lo que en dicha sección se trata: la experiencia del perdón y la promesa en el corazón de la ipseidad, y todo ello enmarcado en el contexto del espacio público y político.

Para exponer la relación entre perdón y promesa, el filósofo francés toma como referencia el pensamiento de Hannah Arendt sobre esta cuestión. Para Arendt la pluralidad y diversidad de los individuos, así como la fragilidad de los asuntos públicos en una sociedad, exige el perdón y la promesa. Al centrar su atención en la dinámica de la vida social sostiene que en ella se vive la incertidumbre, debido a la irreversibilidad y la imprevisibilidad. La irreversibilidad se refiere a la imposibilidad de controlar de manera total las consecuencias de los actos de los seres humanos, y la imprevisibilidad consiste en la variabilidad de las circunstancias a la que ellos se encuentran sometidos. En consecuencia, para enfrentarse a la incertidumbre que producen estos dos fenómenos se requiere el perdón para oponerse a la irreversibilidad, y la promesa para contrarrestar la imprevisibilidad. Por ello el perdón y la promesa son potencialidades de la acción humana. Además, tanto la promesa como el perdón son acciones que requieren la presencia del otro y, dado que ambas son inherentes a la pluralidad de individuos, su

⁵⁵⁸

Paul Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, p. 206.

ejercicio es eminentemente político. La promesa y el perdón son tan genuinamente humanas, que Arendt no duda en inspirarse en las fuentes evangélicas para sustentar esta idea: “si los hombres intercambian entre ellos el perdón entonces podrán esperar el perdón de Dios: el poder de perdonar es un poder humano”⁵⁵⁹.

Ricoeur asume hasta aquí el análisis de Hannah Arendt, pero realiza una distinción importante al afirmar que, si bien es cierto que la promesa y el perdón son potencialidades humanas, éstas no son simétricas entre sí. La razón es la siguiente. La promesa, como ya se ha dicho, responde a la imprevisibilidad de las acciones humanas; es decir, hay un deseo de previsión por el futuro como si fuera el presente. Esta previsión o control por el futuro se expresa de manera efectiva a nivel personal en la institución del matrimonio civil, y a nivel político internacional en los tratados y pactos entre países para preservar la paz. Sin embargo, esto no sucede con el perdón. Para Ricoeur, el perdón que hace frente a la irreversibilidad carece de instituciones fiables. Un ejemplo de ello a nivel político es la amnistía. En ella muchas veces no hay una experiencia de perdón, sino el olvido o la amnesia de hechos que se quiere ocultar. Sin embargo, la disimetría entre el perdón y la promesa, no impide que entre ellas haya una relación estrecha, como lo expresa el propio Ricoeur, cuando se cuestiona si es posible desligar al agente de su acción. Si la respuesta es negativa, como lo sostiene Nicolai Hartmann, entonces al sujeto responsable se le deben imputar siempre y necesariamente sus actos y en consecuencia debe ser castigado. Pero si, dependiendo del acto y las circunstancias, se puede desligar al agente de sus actos, entonces el sujeto está en condiciones de recibir el perdón. Ricoeur apuesta por la segunda opción porque ella “expresa un acto de fe, un crédito dirigido a las fuentes de regeneración del sí”⁵⁶⁰ y es a través de este acto de confianza en el otro como se hace presente la promesa de que esta regeneración del sí es posible. Entre el perdón y la promesa se establece un movimiento de separación y de unión. El movimiento de separación consiste en liberar al agente de un acto a través del perdón y el movimiento de unión se basa en la relación de este sujeto responsable con la promesa de su regeneración. El paso o tránsito que el sujeto haga del perdón a la promesa es lo que posibilita alcanzar “una memoria reconciliada”.

La obra *Parcours de la reconnaissance* se centra como su nombre lo indica, en el problema del reconocimiento entendido en tres sentidos: el reconocimiento como

⁵⁵⁹ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 632.

⁵⁶⁰ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 632.

identificación (aspecto epistemológico), el reconocimiento como conocimiento de sí (aspecto antropológico) y el reconocimiento mutuo (aspecto ético-político). El estudio de estas tres dimensiones permite a Ricoeur presentar de forma sintética las diversas categorías filosóficas que hemos ido analizando en la presente investigación como son: la temporalidad y la identidad narrativa, la ipseidad-mismidad y por supuesto la promesa y su relación con la memoria. A este respecto, Ricoeur sostiene que la promesa y la memoria son capacidades del sí mismo, al igual que el poder decir, actuar, narrar y reconocerse a través del relato propio. No obstante, hay una diferencia entre ellas que se aprecia en el momento de su realización. El acto de recordar nos remite al pasado y el acto de prometer nos dirige hacia el futuro. Con todo ambas tienen un aspecto común, que Ricoeur llama constituyentes negativos. El constituyente negativo para la promesa es la traición y el constituyente negativo para la memoria es el olvido, “sus contrarios son parte de su sentido: recordarse es no olvidar, mantener la promesa es no traicionarla”⁵⁶¹.

La comprensión de la promesa quedaría incompleta si, después de la exposición de su génesis y desarrollo a lo largo de las diferentes obras importantes de Ricoeur, no se explicitara su dimensión ontológica. Para ello, realizaremos primero una mirada retrospectiva de lo dicho hasta aquí sobre la promesa, y posteriormente recogeremos las pistas que Ricoeur nos ha dejado al final del estudio IX de *Soi-même comme un autre*. En *Parcours de la reconnaissance*, lo primero que hemos dicho es que la promesa forma parte de las capacidades de una antropología fundamental que abre al sí mismo hacia el futuro. Después en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, al explorar la relación de la promesa con el deber de la memoria y el perdón, hemos puesto de relieve su dimensión política. Además, hemos mostrado que la promesa junto con el testimonio es una manera como se expresa la ipseidad. Dicho de otra forma, la promesa es un modo de ser de la ipseidad; es decir, posee una dimensión ontológica. Esto se corrobora cuando en los estudios V-VII de *Soi-même comme un autre* se especifica que el sostenimiento de sí, a través de la palabra dada, es la manera como se manifiesta la ipseidad. Por último, en *Temps et récit* la promesa es un modelo ejemplar de iniciativa, gracias a la cual los éxtasis temporales del pasado y del futuro se relaciona con el presente. Hasta aquí lo dicho explícitamente en los textos filosóficos de Paul Ricoeur. Pero ¿no podríamos proseguir nuestra reflexión a partir de lo que ya se ha investigado para poner de

⁵⁶¹ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 18.

manifiesto la dimensión ontológica de la promesa? Sin duda alguna. Al respecto proponemos dos argumentos. El primero relaciona la promesa con dos nociones ontológicas que utiliza Ricoeur: el acto y la potencia de Aristóteles; y el *conatus* de Spinoza. Así de manera concisa, podemos sostener que el deseo de perseverar en su ser (*conatus*), se expresa mediante el mantenimiento de este ser en el tiempo a través de la promesa. El reto de la palabra dada consiste, en mantenerla como una manifestación del dinamismo (acto-potencia) de la misma persona. El segundo consiste en apelar a los conceptos de fidelidad y disponibilidad de Marcel que Ricoeur menciona al final del estudio IX de *Soi-même comme un autre*. Siguiendo este camino la promesa no sólo es la expresión de la potencia de actuar y el deseo de perseverar en su propio ser. La promesa es también la respuesta a la llamada de alguien que me convoca y que tiene un rostro. La promesa es la expresión del mantenimiento de sí mismo porque hay un rostro que confía en que mantendré la palabra que he pronunciado. Las nociones de fidelidad y disponibilidad son las claves para desarrollar la dimensión ontológica de la promesa, porque estas nos remiten al concepto ontológico de fidelidad creativa de Gabriel Marcel. Una exposición general sobre esta noción nos permitirá comprender el trasfondo teórico de la dimensión ontológica de la promesa en Ricoeur y a la vez nos permitirá cerrar este recorrido antropológico con uno de los autores con el que se inició esta investigación.

La fidelidad creativa es el concepto clave para entender la promesa en el pensamiento de Gabriel Marcel. La importancia es tan evidente que Jérôme Porée en su artículo “*Une fidélité créatrice*”, propone esta noción como un hilo conductor para comprender la obra filosófica de Ricoeur⁵⁶². Precisamente una aproximación a esta noción, nos permitirá profundizar en la dimensión ontológica de la promesa.

Gabriel Marcel en su *Journal métaphysique* con fecha 28 de febrero 1929 escribe:

“Reflexionaba este medio día [...] que la sola victoria posible sobre el tiempo participa, a mi modo de ver, de la fidelidad (frase tan profunda de Nietzsche: el hombre es el único ser que hace promesas)”⁵⁶³.

⁵⁶² Cf. Jérôme Porée, « Gabriel Marcel et Paul Ricoeur. Une fidélité créatrice » en Fernanda Henriques (Coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos*, Coimbra, Ariadne Editora, 2006, pp. 327-349.

⁵⁶³ Gabriel Marcel, *Être et avoir I. Journal métaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968 (Col. Foi Vivante), pp.117-118, date : 28/02/1929.

Marcel, al desarrollar su concepción de la promesa como un ejercicio de fidelidad creativa, tiene presente al igual que Ricoeur las críticas realizadas por Nietzsche. Recordando la primera crítica que decía: “sólo se puede prometer acciones, no sentimientos”, Marcel sostiene que prometer es comprometerse con el futuro. Por eso “...no hay compromiso posible más que para un ser que no se confunda con la situación del momento y que *reconozca* esta diferencia entre sí y su situación, que se pone en consecuencia como trascendiendo de alguna manera su propio devenir...”⁵⁶⁴.

Esta afirmación nos podría llevar a pensar que el hecho de que la persona sea capaz de trascender su propio devenir tiene como consecuencia que el que promete se compromete en lo futuro a permanecer inalterable en sus sentimientos, a pesar del devenir de la propia existencia y a no cambiar interiormente a pesar de las vicisitudes de la vida y “ser siempre, por el solo hecho que él lo quiso, lo que un día quiso ser”⁵⁶⁵. Esta manera de pensar la promesa presentaría un problema, porque el que se compromete ahora a querer algo en el futuro, corre el riesgo de que en determinado momento su disposición interior no corresponda con aquello que prometió y entonces sólo podría mantener su compromiso mintiendo o traicionando. Por tanto, la persona se enfrentaría a una paradoja: o se conforma con el decreto de su voluntad entrando en contradicción con su disposición interior y sus sentimientos, o es coherente con su disposición interior y entonces entra en contradicción con el decreto de su voluntad⁵⁶⁶. ¿Cómo responde Marcel a este problema que él mismo ha planteado retomando la crítica nietzscheana? Marcel, al igual que Ricoeur, distingue entre la constancia obstinada de sí y la fidelidad a la palabra dada. La constancia de sí reduce la fidelidad a la inmutabilidad y a una resistencia al cambio. Esto supone concebir al ser humano como un ser uniforme, regular, calculable, tal como lo decía Nietzsche en la segunda crítica que se ha expuesto en este proceso de investigación. No obstante, para Marcel, existir en el sentido pleno de la palabra no se reduce al simple hecho de subsistir⁵⁶⁷. Para Marcel existir implica concebir de otra manera la fidelidad⁵⁶⁸. En su obra *De refus a l'invocation* sostiene: “...la fidelidad, aprendida en su esencia metafísica, puede aparecernos como el sólo medio del cual disponemos para triunfar eficazmente sobre el tiempo, pero también que

⁵⁶⁴ *Ibidem.*, p. 50, date : 6/11/1930,

⁵⁶⁵ Jérôme Porée, « Gabriel Marcel et Paul Ricoeur. Une fidélité créatrice » en Fernanda Henriques (Coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos*, p. 333.

⁵⁶⁶ Cf. *Ibidem.*

⁵⁶⁷ Cf. *Ibidem.*, p. 334.

⁵⁶⁸ Gabriel Marcel, *Être et avoir I. Journal métaphysique*, 5/10/1932, pp.117-118.

esta fidelidad eficaz puede y debe ser una fidelidad creativa”⁵⁶⁹. Tomando en consideración esta cita, nos preguntamos ¿cuáles son los rasgos fundamentales de la fidelidad creativa que permiten comprender su dimensión ontológica y, en consecuencia, la de promesa?

Para explicar en qué consiste la fidelidad creativa, Gabriel Marcel utiliza el símil del artista. “El artista fiel no es aquel que se copia a sí mismo. Su fidelidad consiste en salvaguardar el poder de creación”⁵⁷⁰. Es decir, el ser humano que vive la fidelidad de forma creativa no es aquel que cumple una promesa para mostrar solo una constancia de sí atada al pasado o al futuro. La fidelidad creativa es el compromiso de la persona a “ser” como respuesta a una llamada interior. Esta llamada interior ha de entenderse como un compromiso dinámico consigo mismo, así como una apertura al porvenir, en donde la persona tiene una experiencia de crecimiento: “La fidelidad vista de fuera aparece como un círculo vicioso, pero experimentada desde el interior aparece como un crecimiento, profundización o ascensión”⁵⁷¹. Además, en la experiencia de la fidelidad creativa se establece una tensión entre el reconocimiento de algo permanente y la aceptación del dinamismo de la vida en sus circunstancias cambiantes. El elemento permanente es el proyecto que cada uno se plantea ser, este proyecto se expresa como un “guion de vida” que posee apertura temporal hacia el futuro. La dimensión cambiante son las decisiones de cada día, la disposición interior de la persona y su relación con las circunstancias externas. Con lo expuesto hasta aquí estaríamos por un parte contestando a la segunda crítica planteada por Nietzsche y, por otra, poniendo de relieve la dimensión ontológica de la promesa, ya que la fidelidad creativa de la cual las promesas puntuales son su expresión, posee ante todo una dimensión ontológica, es decir se funda en el dinamismo de la existencia humana.

Y sin embargo la fidelidad creativa no es sólo un llamado a “ser”, que brota de la propia persona. La llamada proviene también de un tú que rompe el círculo que el yo tiende a formar consigo mismo⁵⁷². La aparición del “tú” en el análisis de la fidelidad, rompe el círculo egocéntrico y la constancia orgullosa de sí. La presencia de un tú que convoca a un yo, exige de este último, disponibilidad. Sin esta apertura previa del yo al tú, la promesa no sería posible. De esta manera el compromiso fundamental de la

⁵⁶⁹ Gabriel Marcel, *De refus a l'invocation*, p. 199.

⁵⁷⁰ Cf. Jérôme Porée, *op. cit.*, p. 335.

⁵⁷¹ Gabriel Marcel, *De refus a l'invocation*, p. 211.

⁵⁷² Cf. Jérôme Porée, «Gabriel Marcel et Paul Ricoeur. Une fidélité créatrice», en Fernanda Henriques (Coord.), *A filosofia de Paul Ricoeur : Temas e Percursos*, p. 335.

persona consigo misma, se completa con el testigo que recibe su palabra y que es garante de atestiguar lo que dicha persona se comprometió a ser y a hacer. En este momento la libertad de la persona que promete se transforma en una libertad compartida y en consecuencia también en una esperanza compartida. Sin embargo, para Marcel la experiencia de la promesa, por el cual el sí mismo se abre a los otros y transforma su libertad y confianza, en libertad y confianza compartida, es profundamente frágil. Marcel en su *Journal métaphysique* con fecha 6 de octubre de 1932 escribe:

“Es de la esencia del ser al que va mi fidelidad de poder ser no solamente traicionado, sino afectado de alguna manera por mi traición. La fidelidad como testimonio perpetuo; pero es de la esencia del testimonio poder ser ocultado, obliterado”⁵⁷³.

Este mismo análisis se encuentra en Ricoeur cuando afirma que el constitutivo negativo de la promesa es la traición. La exposición de este punto nos permite comprender no sólo la influencia de Marcel sobre Ricoeur sino también la consonancia intelectual sobre este aspecto.

La fidelidad creativa posee todavía un último punto relevante que es importante exponer. Para Gabriel Marcel, la fidelidad tiene su prueba más fuerte en la experiencia de la ausencia absoluta que se experimenta en la muerte. Hablar de la muerte como ausencia es pensar sobre todo la muerte del otro. La muerte del otro se experimenta como la ausencia de su presencia y como ruptura permanente de la comunicación con la persona amada. Por ello la fidelidad tiene como reto vencer la ausencia de quien ya no está, diciendo “Tú no morirás en mí”. Y la manera como se puede realizar esto, es a través del ejercicio de la memoria. El deber de la memoria, por utilizar una expresión de Ricoeur, consiste en hacer patente su ausencia para que ella devenga en signo de presencia. Decir “Tú no morirás en mí” supone decir “Yo no te olvidaré”⁵⁷⁴.

La razón de exponer la relación entre la fidelidad creativa y la muerte del otro responde a dos motivos. El primero es porque para Marcel “la sola posible victoria para vencer al tiempo es la fidelidad”. Esto se encuentra en consonancia con la postura de Ricoeur sobre la promesa, la cual es el modo como el sí mismo se mantiene en el tiempo. En el caso de Marcel la fidelidad creativa le permite a la persona decir “Tú no

⁵⁷³ Gabriel Marcel, *Être et avoir I. Journal métaphysique*, p.119, date : 6/10/1932

⁵⁷⁴ Cf. Jérôme Porée, «Gabriel Marcel et Paul Ricoeur. Une fidélité créatrice», en Fernanda Henriques (Coord.) *A filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos*, p. 340.

morirás, porque yo no te olvidaré”, cuando a través del ejercicio de la memoria individual y colectiva, prometo tener presente a aquellos que me dieron la vida: mi padre, los que me cuidaron cuando era pequeño, los que me vieron crecer y ya no están entre nosotros, pero que siguen presentes a través del recuerdo⁵⁷⁵.

El segundo motivo tiene que ver con la tercera crítica de Nietzsche sobre la promesa, que consiste en sostener que ella es producto de la relación entre deudor y acreedor a través de la deuda y el dolor ¿este último análisis de Nietzsche sigue siendo válido después de lo expuesto? Solo en parte, si quisiéramos comprender la genealogía de los sentimientos morales a lo largo de la historia. Sin embargo ¿esta explicación es suficiente para comprender el origen del fenómeno de la promesa? En definitiva no. La exposición del fenómeno de la promesa tanto en el pensamiento de Ricoeur como en el de Gabriel Marcel, nos muestran la amplitud del mismo y nos revela la riqueza de la existencia humana a través de las experiencias profundas como son: la muerte del ser querido, la amistad, el compromiso con las víctimas que han sufrido la violencia del otro. En todos estos casos, nos damos cuenta que la crítica nietzscheana no basta para dar cuenta de la amplitud y riqueza de la promesa en su dimensión fenomenológica y ontológica. Siguiendo la manera de filosofar de Ricoeur, en todo caso se podría asumir la crítica nietzscheana dentro de una tensión dialéctica entre una hermenéutica de la sospecha y una hermenéutica de la donación de sentido propuesta por Ricoeur y Marcel.

⁵⁷⁵

Ahora evoco el recuerdo de mi padre, que el 7 de octubre de 2014, dejó de estar entre nosotros. Estas líneas son el testimonio de una promesa: “Tu no morirás, porque yo no te olvidaré”.

CONCLUSIONES

SÍNTESIS REFLEXIVA Y VALORACIÓN CRÍTICA SOBRE LA FILOSOFÍA DE PAUL RICOEUR

A partir del análisis y comprensión de las obras fundamentales de Ricoeur, pasaremos a exponer las conclusiones, las cuales se organizarán en tres apartados. En el primer y segundo apartado se presentará una valoración de las dos partes que integran la investigación. En el tercero, se problematizará un tema que es fundamental en los inicios de la obra de Ricoeur, pero que de manera explícita termina por estar ausente en sus últimas obras: la cuestión de Dios o de la Trascendencia. Este último apartado tiene una característica específica que lo distingue de los anteriores. Por una parte, sirve para cerrar el largo recorrido fenomenológico-hermenéutico –nunca mejor dicho, esta “vía larga”– sobre la antropología filosófica. Por otra, abre un nuevo camino por explorar en el que se plantea la relación entre la antropología y la Trascendencia a partir de la obra de Paul Ricoeur.

I. La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur: el reto de pensar la alteridad con radicalidad

La pregunta que orienta las conclusiones de este apartado es la siguiente: ¿Cuáles son los rasgos fundamentales de esta fenomenología hermenéutica, de la cual se puede decir que asume el reto de pensar la alteridad con radicalidad?

El primer rasgo consiste en hacer un trabajo reflexivo no sólo estableciendo un diálogo con la tradición filosófica sino también, y de forma permanente, con fuentes no filosóficas, entre las que destacan: la fenomenología de la religión, la historia de las religiones y de manera especial las fuentes bíblicas, así como el psicoanálisis freudiano, las teorías literarias y narratológicas, la literatura y, por supuesto, la historia. Para lograr lo anterior, Ricoeur establece una discusión crítica con dichas fuentes a través de la apropiación de diversos recursos teórico-metodológicos que le permiten “comprender más” la existencia humana en su dimensión personal y colectiva. Un ejemplo claro sobre este aspecto es *Le volontaire et l'involontaire*. En esta obra se aprecia cómo la fenomenología, a través del análisis intencional, permite describir “con objetividad vivida” el “fenómeno de lo voluntario y lo involuntario”. Al mismo tiempo, Ricoeur

utiliza los aportes de la psicología para lograr una mayor comprensión de dicho fenómeno.

El segundo rasgo de esta fenomenología hermenéutica es el siguiente. La filosofía de Ricoeur asume las tesis generales propuestas por Gadamer y Heidegger sobre la dimensión ontológica de la hermenéutica. Sin embargo, Ricoeur no se contenta con ello, porque para él, una vez culminado el proceso de universalización y ontologización de la hermenéutica, queda una tarea pendiente por realizar: tender los puentes de conexión entre la dimensión ontológica y epistemológica de la experiencia humana del comprender. Obras como *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, *Temps et récit*, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ponen de relieve este esfuerzo.

El tercer rasgo fundamental es la dimensión fenomenológica de esta hermenéutica. Como ha quedado claro en la presente investigación, la filosofía de Ricoeur bebe de las fuentes de la fenomenología husserliana; pero no se limita a ser una repetición de la propuesta de Husserl. Ricoeur, junto con Merleau-Ponty y otros pensadores, se dio cuenta de la riqueza del método fenomenológico, pero se separó de los supuestos del Idealismo trascendental husserliano, pues ¿no es precisamente este Idealismo trascendental el que plantea problemas fuertes para dar cuenta de la alteridad? En este sentido, Ricoeur se aparta de Husserl, tanto en la manera de concebir la relación entre la fenomenología como ciencia eidética y las ciencias fácticas, como en su posición sobre el *Ego* trascendental y su relación con el otro.

Un cuarto rasgo sobre la filosofía de Ricoeur es la manera como establece la conexión entre fenomenología y ontología. En *A l'école de la phénoménologie*, él sostenía que una fenomenología se podría considerar de acuerdo a la relación que se establezca entre el “aparecer del fenómeno” y el “ser”. Así, en la fenomenología de Hegel, el fenómeno se dirige hacia la realidad absoluta y se disuelve en el ser. Por su parte, en la propuesta de Husserl, lo que importa es el fenómeno en sí mismo que se presenta a la conciencia, desvinculándose del ser. En el caso de la filosofía de Ricoeur, y de acuerdo con lo que hemos investigado, se podría decir que la relación entre el “aparecer del fenómeno” y el “ser” se mantiene en una tensión “paradoxal”, es decir, la fenomenología no se disuelve en una ontología, ni la ontología está separada de la fenomenología. Esto se puede apreciar, por ejemplo, en la cuarta dialéctica

antropológica. A partir de ella, Ricoeur elabora una hermenéutica del sí mismo donde el fenómeno de la ipseidad es el acceso para proponer una ontología fundamental basándose en la noción del conatus de Spinoza.

Un quinto rasgo de esta fenomenología hermenéutica –que apuntábamos ya en el párrafo anterior– es su carácter “paradoxal”. He aquí un concepto clave que permite comprender esta propuesta, ya que la paradoja o tensión “paradoxal” expresa una manera concreta de hacer filosofía, que consiste en mantener la tensión entre una tesis y una antítesis –a la manera de los focos de una elipse– sin que ninguna de ellas se subsuma en el otra, ni tampoco sean asimiladas en una síntesis superior. Esta manera de hacer filosofía se observa en la relación entre la hermenéutica recolectora de sentido y la hermenéutica de la sospecha, así como en las dialécticas antropológicas expuestas en la segunda parte. La tensión “paradoxal” nos remite, como se ha expuesto en esta investigación, al pensamiento “alógico” de Karl Jaspers.

II. Una antropología filosófica a contracorriente del *Cogito* cartesiano

De igual manera que en el apartado anterior, ahora se plantea la siguiente pregunta a partir del recorrido fenomenológico hermenéutico realizado: ¿cuáles son los rasgos más relevantes de la antropología filosófica de Paul Ricoeur?

El primer rasgo es que la antropología filosófica de Ricoeur sigue el camino inverso al llevado por Descartes en las *Méditations métaphysiques*. Ya que mientras Descartes comienza las *Méditations* partiendo de la persona –que es él mismo– para llegar a la verdad fundamental del Cogito como res cogitans, Ricoeur parte del *Cogito* para desembocar en una fenomenología de la persona, en tanto que sujeto de capacidades. Así, teniendo como contrapunto el pensamiento de Descartes, la antropología filosófica de Ricoeur se caracteriza por un doble proceso o movimiento. El primer movimiento consiste en la superación de un dualismo ontológico a través de la recuperación de la corporalidad como elemento constitutivo de un *Cogito* integral. De esta forma, mientras Descartes “destierra” –a través de la duda metódica– la corporalidad al mundo los objetos, Ricoeur la integra –utilizando en un primer momento la – como elemento fundamental de cada una de las dialécticas antropológicas. De hecho es la única noción antropológica que está presente en todas ellas. El segundo

movimiento que caracteriza a esta antropología es el proceso de descentramiento o desasimiento del *Cogito*. Ricoeur, por medio de la hermenéutica reflexiva, realiza una ascesis sobre el *Cogito* para que no se constituya en la fuente inmediata y primaria de sentido. El *Cogito* encarnado, integral y lábil sólo llega a la comprensión de sí mismo a través de las mediaciones hermenéuticas expresadas en los signos culturales que ha generado la humanidad.

Un segundo rasgo, unido a la recuperación integral del *Cogito*, es la progresión en la complejidad conceptual de la antropología filosófica. Esta progresión se manifiesta de forma clara en el paso de la pregunta ¿qué soy...? (primer capítulo) a la cuestión ¿quién soy...? (segundo capítulo). A esta complejidad la denomino progresión en “la densidad antropológica”, en el sentido de que cada dialéctica agrega una nueva riqueza conceptual sobre la base de las categorías anteriores. Así, la diferencia cualitativa que introduce la cuarta dialéctica sobre las tres anteriores (lo voluntario e involuntario, lo finito e infinito y lo arqueológico y teleológico) es evidente, ya que entran en juego los siguientes conceptos claves de la hermenéutica del sí mismo: la doble dialéctica ipseidad-mismidad e ipseidad-alteridad, la identidad narrativa como medio de construcción de la identidad personal (o colectiva) y las capacidades de la persona. De hecho, son las capacidades de la memoria, la atestación y la promesa, las que posibilitan que la persona viva la experiencia de la temporalidad desde una dimensión ético-política. Un ejemplo claro de la dimensión ético-política de la memoria es, por una parte, el recuerdo presente de quienes te han dado la vida pero ya no están contigo y, por otra, la memoria de aquellas personas que han sido víctimas de la violencia injusta, y cuya promesa de que no caigan en el olvido, se presenta como un deber⁵⁷⁶.

Un tercer rasgo es la coherencia y articulación interna de las dialécticas antropológicas. Si en el anterior párrafo resaltábamos el salto cualitativo que proporcionaba la cuarta dialéctica sobre las tres anteriores, en este, queremos indicar cuál es el concepto que las articula. Mirando con atención el conjunto de dialécticas antropológicas se observa que las tres primeras están bajo el signo del conflicto (lo voluntario e involuntario) de la desproporción ontológica (lo finito e infinito) y de la

⁵⁷⁶ E emplos claros de las víctimas se encuentran a ambos lados del mar. En México –entre uno de tantos casos– están los 43 estudiantes de Ayotzinapa cuyos rastros siguen sin conocerse. En España existen miles de desaparecidos durante el Franquismo, cuya memoria, aún no ha sido reparada.

culpa (lo arqueológico y teleológico), mientras en la cuarta (la ipseidad-alteridad) lo que la distingue son las capacidades de la persona. Por lo tanto surge una cuestión: ¿qué concepto nos permite articular las dialécticas del hombre falible con la dialéctica del hombre capaz? El concepto que nos puede ayudar a articular ambas dimensiones del ser humano es el de la identidad narrativa. Y esto por la siguiente razón. Si la labilidad propia del ser humano tiene su condición de posibilidad en la desproporción ontológica, es decir en una “discordancia constitutiva”, entonces el ser humano a través de la identidad narrativa, es decir, de la “concordancia de la discordancia”, puede trabajar a partir de dicha desproporción, mediante la construcción del propio relato de vida que permita la recreación constante de sí mismo y la generación de “mundos posibles” en su entorno. Llegados a este momento, se hace evidente una pregunta ¿la concordancia de la discordancia es suficiente para “superar” la discordancia constitutiva o desproporción ontológica? Evidentemente que no, pero ¿no es esto propio de una antropología que se mantiene a igual distancia entre un *Cogito* exaltado y un *Cogito* humillado? Sí. La antropología de Ricoeur que aspira a recuperación de un *Cogito* integral, asume que este *Cogito* también es lábil.

Un cuarto rasgo consiste en que las diversas categorías antropológicas muestran que la alteridad es constitutiva del sí mismo. La encontramos por ejemplo en los análisis ontológicos que Ricoeur hace sobre la experiencia de pasividad del cuerpo y, en lo que denomina –siguiendo a Heidegger–, la voz de la conciencia. La alteridad también se encuentra en el inconsciente, el cual forma parte del polo de lo involuntario y de lo arqueológico (dimensión personal). Se hace presente en la relación del sí mismo con el otro y con los otros. La tensión dialéctica ipseidad-alteridad muestra que el otro es constitutivo del sí mismo, hasta el punto de que la fidelidad a la palabra dada, es decir, la promesa dicha al otro, constituye el rasgo ontológico de la persona, en tanto manera de permanecer. En la promesa yo pronuncio una palabra a alguien distinto de mí, y con quien me comprometo: “Tu no morirás, porque yo no te olvidaré” (dimensión intersubjetiva). Finalmente la vida buena que busca la persona no se plantea en abstracto y de forma solipsista, sino que se presente como una búsqueda, con y por los otros en instituciones justas. La vida buena a la que aspira el sí mismo exige necesariamente el entramado intersubjetivo y también colectivo (dimensión ético-política).

Si alteridad es un elemento constitutivo de la hermenéutica del sí mismo, se podría plantear entonces, la siguiente cuestión: ¿Dios o la Trascendencia, en tanto que Alteridad radical es una dimensión constitutiva en la antropología filosófica de Ricoeur?

III. Antropología y Trascendencia

A lo largo de la tradición filosófica occidental el problema de Dios o de la Trascendencia –por utilizar el término de Jaspers– ha sido una constante. Y esta cuestión no es una excepción en la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur.

Ahora bien, en el pensamiento del filósofo francés, el tema de la Trascendencia reviste un problema especial. Y la razón es la siguiente. Ricoeur, por una parte, elabora un discurso filosófico autónomo que recibe el nombre de fenomenología hermenéutica y en donde el problema de la Trascendencia termina estando ausente, al punto de que se puede considerar una “filosofía sin Absoluto”. Por otra parte, sus convicciones religiosas y su compromiso personal le llevan a elaborar de manera permanente un trabajo de hermenéutica bíblica, en donde “el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob” se manifiesta y se revela.

Frente a esta aparente contradicción, Ricoeur no sólo mantiene la autonomía tanto del discurso filosófico como del religioso, sino que además reflexiona sobre la interacción de ambos campos, utilizando como punto de partida la especificidad de cada uno de los lenguajes. Ahora bien, la presente investigación por una cuestión metodológica, se ha limitado a la exploración del discurso filosófico, y es desde esta perspectiva como se planteará el tema de la Trascendencia.

La forma en la que se analiza el problema entre antropología y Trascendencia es la siguiente. Primero se explica cómo fue evolucionado el problema de la Trascendencia en las obras centrales de la filosofía de Ricoeur. Después se proponen dos vías, que a manera de hipótesis, plantean la apertura del ser humano a la Trascendencia de tal manera que, a la vez que se asume una posición crítica respecto a la obra de Ricoeur, se sigue una divisa inspirada en su pensamiento: “pensar...y pensar más”.

A. El eclipse del problema de la Trascendencia en la obra filosófica de Ricoeur

El problema de Dios o de la Trascendencia se encuentra desde los inicios de la formación filosófica de Ricoeur, tal como lo demuestra su tesis de maestría titulada *Le problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*. De igual manera se encuentra presente esta cuestión en la obra *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et*

philosophie du paradoxe. La importancia es tal, que dedica una tercera parte de esa investigación al tema *De l'existence humaine à l'être transcendant*. Para Ricoeur, en ese momento de su evolución intelectual, el problema del ser humano está íntimamente relacionado con la Trascendencia, ya que pensar sobre Dios implica pensar de manera correlativa los límites del ser humano⁵⁷⁷.

En la obra *la Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur sostiene que la Trascendencia y la falta o mal moral del ser humano son cuestiones íntimamente unidas, al punto de que ambas son puestas en para llevar la descripción eidética. Es en este texto donde Ricoeur esboza lo que entiende por Trascendencia al sostener que es “el origen radical de la subjetividad”. La Trascendencia no se reduce a una idea-límite, sino que es ante todo una presencia que irrumpe en la subjetividad humana. A esta manera en la que Ricoeur pretendía abordar el problema de Dios le llama la “Poética de la voluntad”⁵⁷⁸.

En el contexto de esta obra se podría afirmar que la Poética de la voluntad implicaría una regeneración de la libertad humana –que vive la experiencia de la falta– gracias a la Trascendencia como presencia. Detrás de estas expresiones podríamos descubrir sin dificultad el tema filosófico de la libertad y la naturaleza, así como el problema teológico de la gracia y la libertad.

En *Finitude et culpabilité*, el paréntesis sobre la falta se levanta y Ricoeur plantea dos preguntas fundamentales: ¿cuál es la condición de posibilidad del mal moral? y ¿cuál es el origen del mal? El texto *L'homme faillible* trata de dar respuesta a la primera cuestión; *La symbolique du mal*, a la segunda. Centrando la atención en *La symbolique du mal* podemos apreciar dos aspectos importantes. Por una parte, la correlación entre falta y Trascendencia se sigue presentando, ya que a la descripción fenomenológica de la mancha, el pecado y la culpabilidad le corresponde una manera específica de concebir lo sagrado⁵⁷⁹. Por otra parte, se plantea la posibilidad de un nuevo acceso a la Trascendencia a través del lenguaje simbólico. Este acceso, sin embargo, no es inmediato e ingenuo, sino que requiere en primer lugar, la comprensión del mensaje que “da el símbolo” por medio de un ejercicio hermenéutico y

⁵⁷⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, p.18.

⁵⁷⁸ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, p.

⁵⁷⁹ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, pp. 14-15.

posteriormente exige una reflexión sobre aquello que el símbolo comunica. De esta manera el símbolo que revela la Trascendencia requiere de una creencia post-crítica.

Si en *Finitude et culpabilité*, el paréntesis sobre la falta sí se levanta, no sucede lo mismo con la sobre la cuestión de Dios, al menos de manera explícita. Sin embargo en *De l'interprétation. Essai sur Freud*, el problema de la Trascendencia y de manera especial el tema de la fe y religión, aparecen ligados al símbolo como objeto de estudio, tanto de una fenomenología de la religión que descubra su sentido, como de la crítica de una hermenéutica de la sospecha, representada precisamente por Freud⁵⁸⁰. Algunas de las conclusiones a las que llega Ricoeur se encuentran en el capítulo IV de esta obra, titulado *Herméneutique: les approches du symbole*. En este apartado, Ricoeur sostiene que los conceptos filosóficos de arqueología y teleología que ha elaborado en su diálogo con Freud, no pueden “probar la existencia de una problemática auténtica de la fe”⁵⁸¹ porque dichos conceptos no plantean el origen radical del Yo quiero. En todo caso, esto le competiría a una Poética de la voluntad⁵⁸². De hecho, considera que solo podría hablar sobre la Trascendencia, en la medida en que este Totalmente-Otro se dirigiera hacia él, mediante el anuncio del *kerygma*⁵⁸³. En este mismo orden de ideas, aunque Ricoeur asume la crítica freudiana sobre la religión, sostiene sin embargo que la ascesis sobre la realidad que exige el psicoanálisis no se opone, y aún más, necesita “la gracia de la imaginación”⁵⁸⁴.

La Trascendencia no aparecerá ya, ni en *La Métaphore vive*, ni en *Temps et récit*. La atención se centra en el enunciado metafórico y en las operaciones que configuran el relato como mediaciones necesarias para la comprensión de la temporalidad humana y en consecuencia del mismo sujeto. El problema de la Trascendencia o de Dios, sólo se aborda de forma negativa en *Soi-même comme un autre*. Ricoeur, al explicar en su introducción las razones por las cuales los dos estudios de hermenéutica bíblica no están presentes en este texto del que originalmente formaban parte, sostiene que se debe a que su labor filosófica se ha caracterizado por desarrollar una autonomía del discurso filosófico, que se basa en la coherencia argumentativa, y cuya solidez es independiente de sus convicciones religiosas. Esta ascesis argumentativa

⁵⁸⁰ Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, pp. 38-42.

⁵⁸¹ Cf. *Ibidem.*, p. 547.

⁵⁸² Cf. *Ibidem.*

⁵⁸³ Cf. *Ibidem.*, p. 548

⁵⁸⁴ Cf. *Ibidem.*, p. 557.

respecto al problema de Dios en tanto cuestión filosófica podría justificar que su filosofía se califique como agnóstica⁵⁸⁵.

Gracias a este recorrido que nos permite ver de manera progresiva cómo a nivel filosófico se va dando el eclipse de la Trascendencia, estamos en condiciones de responder a la pregunta planteada más arriba: ¿Por qué Ricoeur no abordó filosóficamente el problema de la Alteridad radical que es la Trascendencia? Algunas de las razones para contestar la cuestión anterior son las siguientes. En primer lugar, y partiendo del párrafo anterior, se puede ver en la obra de Ricoeur un “ascetismo del argumento”. Esta ascesis se realiza mediante el esfuerzo constante y consciente que Ricoeur lleva a cabo por respetar cada ámbito del discurso: el filosófico como un discurso reflexivo e inmanente y el discurso religioso como una llamada o una interpelación venida del “*kerygma*, o de la Buena noticia”. La segunda razón la encontramos en el artículo que aparece en la obra *Lectures 3*, llamado “*Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*”. Este texto muestra cómo la cuestión del mal y su relación con la Trascendencia ha sido un problema permanente tanto para la filosofía como para la teología. De hecho, la formulación especulativa sobre el problema de Dios y del mal, que se encuentran en las teodiceas clásicas, ha desembocado en contradicciones irresolubles. La afirmación “Dios es bueno, Dios es omnipotente y existe el mal”, es la ruina de todo sistema especulativo⁵⁸⁶. La tercera razón, que enlaza con las anteriores, es la influencia que ejerce el filósofo protestante Pierre Thévanaz sobre Ricoeur para elaborar una filosofía sin absoluto⁵⁸⁷. Para Pierre Thévanaz, la filosofía, como ejercicio reflexivo, debe reconocer que es esencialmente finita, por ello, debe renunciar a hablar sobre Dios o más aún, a querer hablar desde el punto de vista de Dios. Este proceso de desabsolutización de la filosofía es producido por la fuerza del *kerygma*:

“La Cruz de Cristo acontecimiento puro, ha tocado esta inteligencia anunciándole la muerte del dios filosófico, el fin de la teología filosófica, y volviéndolo libre para una filosofía sin absoluto”⁵⁸⁸.

Este proceso de abajamiento (*kenosis*) del discurso filosófico que ha tenido las pretensiones de hablar de la Trascendencia, este silencio del discurso se transforma en la

⁵⁸⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 36.

⁵⁸⁶ Cf. Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, pp. 211-233.

⁵⁸⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p.

⁵⁸⁸ Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, p. 247.

condición de posibilidad para que el “Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, no el de los filósofos y de los sabios” irrumpa con su Palabra en la condición finita de la existencia humana⁵⁸⁹. Y por supuesto en este discurso podemos reconocer la posición del propio Ricoeur.

B. Vías de apertura a la Trascendencia

Una vez respondida –al menos parcialmente– la cuestión sobre el por qué del eclipse de la Trascendencia en el discurso filosófico de Ricoeur, y siguiendo la divisa de esta conclusión “pensar...pensar más”; propondré dos preguntas que exploren –de manera libre y a título provisional– la relación entre antropología y Trascendencia a partir del pensamiento de Paul Ricoeur. El procedimiento será el inverso al seguido en la investigación, ya que primero trataré el vínculo que pueda existir entre las categorías antropológicas y la Trascendencia y, posteriormente, la relación que pueda haber entre la dimensión simbólico-textual con la Trascendencia.

1. ¿La antropología vía de acceso a la Trascendencia?

A partir de las cuatro dialécticas antropológicas expuestas en la segunda parte de la investigación, podemos formular una serie de cuestiones que nos permitan reflexionar sobre si dichas categorías serían puntos de apertura a la Trascendencia. Las preguntas son las siguientes:

¿No es la libertad encarnada –que se manifiesta en la tensión entre lo voluntario e involuntario–, la condición primera para que el ser humano se abra a aquello que denominamos Dios?

Si la desproporción ontológica de la finitud e infinitud es la condición de posibilidad para que la falta se haga presente en el actuar humano, ¿no sería esta misma desproporción la condición de posibilidad de apertura a lo Trascendente? Entendiendo en este contexto la Trascendencia no sólo como origen radical de la subjetividad, sino también como horizonte de plenitud.

La dialéctica de lo arqueológico y lo teleológico presenta al sujeto como un ser de deseo que se proyecta en un horizonte de desarrollo individual y colectivo. Ahora bien, cabría preguntarse si la teleología inmanente propia de la Fenomenología del Espíritu, podría abrirse a una escatología trascendente.

⁵⁸⁹

Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, p. 247.

Finalmente, en las dialécticas de la ipseidad-mismidad e ipseidad-alteridad, Ricoeur analiza tres ejemplos de alteridad constitutivas del sí mismo: el cuerpo, el otro en tanto que persona y la conciencia ¿No se podría pensar que la Trascendencia es una instancia de alteridad radical en el seno mismo de la ipseidad? Y si esto fuera así, ¿no serían las diversas categorías antropológicas un camino para afirmar que la Trascendencia es efectivamente una dimensión esencial de la vida humana?

En la filosofía de Paul Ricoeur ninguna de estas preguntas tiene una respuesta afirmativa. En el pensamiento del filósofo francés, a diferencia de otros filósofos, como Agustín, Descartes, Pascal y más recientemente Gabriel Marcel y Karl Jaspers, el ser humano no es en sí mismo un medio para encontrarse con la Trascendencia. Y no es posible porque, en la medida que el ascetismo argumentativo de Ricoeur se hace más riguroso, impide que las categorías antropológicas propias de un ejercicio reflexivo e inmanente se amplíen y extrapolen de forma injustificada a un discurso trascendente. La arqueología y teleología del sujeto no se pueden ampliar sin más a una génesis radical de la subjetividad, ni a una escatología reconciliada, a riesgo de subvertir la especificidad del discurso filosófico y religioso.

2. ¿El símbolo, la metáfora y el texto “cifras” de la Trascendencia?

La vía que a continuación expondremos utilizará los conceptos que investigamos en la primera parte: el símbolo, la metáfora y el texto. Esta vía tiene la ventaja de no plantear el problema de manera directa entre antropología y Trascendencia, sino proponerlo a través de estas mediaciones hermenéuticas.

El símbolo, tal como lo analizamos, posee una capacidad de sobredeterminación, cuyos sentidos son accesibles a través de una hermenéutica recolectora de sentido y de una hermenéutica de la sospecha. Desde la perspectiva de la primera hermenéutica, decíamos que el símbolo es un signo cuyo sentido primero conduce analógicamente al segundo. De ahí que la noción de “Cielo” remita a un sentido segundo, el cual se refiere a una instancia que trasciende al ser humano.

Respecto al enunciado metafórico, expusimos que posee diversas características, como son la semejanza, la referencia con la realidad, y el carácter verdadero o de redescrípción. Esta última característica consiste en que la metáfora suspende la significación literal del enunciado y, a través de una redescrípción de la realidad, lo abre a una nueva significación semántica

La última categoría es el texto, que Ricoeur define como un discurso escrito, y el discurso a su vez es un acontecimiento del lenguaje. Ahora bien, de las diversas categorías que Ricoeur elabora para la comprensión textual, la que nos interesa es la del “mundo del texto”. Este concepto se entiende como el horizonte de sentido que posee la obra y que se despliega frente al lector. El mundo del texto o la “cosa del texto” –dicho en lenguaje gadameriano– tiene la capacidad, especialmente en los textos literarios y poéticos, de hacer una suspensión sobre la realidad ordinaria para revelar una significación de segundo grado a través de la ficción. En consecuencia, el mundo del texto puede mostrar la realidad transformada descubriendo las posibilidades más propias del ser humano. De esta forma, el texto despliega una intencionalidad significativa que al tocar el mundo del lector le da la posibilidad de ser transformado.

Continuando nuestra reflexión podemos formularnos la siguiente cuestión: ¿qué relación existe entre el símbolo, la metáfora y el mundo del texto para considerarlos vías de acceso a la Trascendencia? El símbolo pasa de un sentido primario o literal a un sentido secundario o profundo. La metáfora suspende la significación semántica ordinaria e instaura una nueva pertinencia semántica. El mundo del texto obtura la realidad, despliega “mundos posibles” y muestra las posibilidades más propias del sujeto como ser-en-el-mundo. Como se puede advertir, en todas estas mediaciones hay un denominador común: se parte de la realidad ordinaria para dirigirse a una realidad que la trasciende, o para refigurar mediante las variaciones imaginativas la realidad de la que se ha partido. En consecuencia, nos planteamos si podríamos reinterpretar las categorías hermenéuticas a través del concepto de “cifras” de Karl Jaspers, para considerarlas como vías de apertura a la Trascendencia. La respuesta es afirmativa. Las categorías hermenéuticas –el símbolo, la metáfora y el texto– se podrían reinterpretar a través del concepto de “cifras” porque no son conocimientos objetivos pero se manifiestan en fenómenos objetivos. Además las “cifras” son susceptibles de ser interpretadas, dado que son fundamentalmente equívocas. También se puede afirmar que tanto las categorías hermenéuticas como las “cifras” no son la Trascendencia, pero podrían ser “índices” de ella. Por último, los contenidos que poseen y que son accesibles para una existencia libre, pueden adquirir un estatuto de verdad existencial.

Después de estas consideraciones, llegamos al final de nuestra reflexión. ¿Qué podemos concluir sobre estas dos vías con las cuales cerramos este largo recorrido antropológico?

Respecto a la primera vía exploratoria, la respuesta negativa está en concordancia con la antropología filosófica que elabora Ricoeur, en el sentido de que la hermenéutica del sí mismo o fenomenología del hombre capaz se construye a través de un doble movimiento. Por una parte, se da un proceso de recuperación integral del Cogito y por otra, ese Cogito integral es a la vez sometido a un constante descentramiento o desasimio. El que la vía antropológica no sea un adecuado punto de acceso para la Trascendencia concuerda con este último aspecto.

La segunda vía se podría mantener a manera de hipótesis exploratoria, lo que exigiría una investigación en profundidad sobre la naturaleza de las “cifras” en el pensamiento de Karl Jaspers y su confrontación con las mediaciones hermenéuticas de Ricoeur. En todo caso esta hipótesis de investigación futura se enmarca en el contexto general de la relación entre antropología y Trascendencia.

A partir de la confrontación o tensión “paradoxal” entre la filosofía de Karl Jaspers, en la que la existencia libre tiende a la Trascendencia, y la filosofía de Ricoeur que presenta una antropología sin Absoluto, deseo proponer las siguientes preguntas: En este contexto ¿Pensar con radicalidad la Alteridad consiste en elaborar una filosofía sin absoluto, para no reducir a objeto, lo Totalmente-Otro y que de esta manera el anuncio de la Buena noticia irrumpa en la propia subjetividad? O ¿pensar con radicalidad la Alteridad consiste en descubrir en los signos histórico-culturales –símbolos, metáforas-textos–, cifras que nos permitan vislumbrar en este mundo que nos rodea el fulgor de la Trascendencia? ¿No palpita en estas preguntas un problema de fondo que consiste en preguntar por la identidad de las propias convicciones religiosas, que busca –fides quaerens intellectum– una racionalidad específica? O aún más, al confrontar la filosofía sin Absoluto de Paul Ricoeur frente a la filosofía que tiende al Misterio en Marcel o a la Trascendencia en Jaspers, ¿no tendríamos que explorar la fe históricamente constituida que establece una relación especial con la racionalidad?

Para finalizar este largo sendero antropológico que desemboca en el problema de la Trascendencia deseo citar finalmente unas palabras de Ricoeur que se encuentran al final de la obra póstuma *Vivant jusqu’à la mort*:

*« C'est à la heure du déclin que
le mot résurrection s'élève.
Par delà les épisodes miraculeux.
Du fond de la vie,
Une puissance surgit,
Qui dit que l'être est être contre la mort »*



Santiago de Compostela (2003)
VII Encontros Internacionais de Filosofía no Camino de Santiago
Simposio “Hermenéutica y Responsabilidad”
Homenaje a Paul Ricoeur (1913-2005)

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE PAUL RICOEUR

RICOEUR, Paul, *A l'école de la Phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

—————, *Amor y justicia*, trad. Tomás Domingo Moratalla. Madrid, Caparrós, 1993 (Col. Esprit).

—————, *Anthologie*, Coord. Michael Foessel y Fabien Lamuche. Paris, Seuil, 2007.

—————, *Autrement : lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 1997.

—————, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.

—————, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

—————, *El discurso de la acción*, trad. Pilar Calvo. Madrid, Cátedra, 1981.

—————, *El filósofo y el político ante la libertad*, trad. Mauricio M. Prelooker. Buenos aires, Docencia, 1986.

—————, *Entretiens: Paul Ricoeur, Gabriel Marcel*, Paris, Aubier Montaigne, 1968.

—————, *Ética y cultura*, trad. Mauricio M. Prelooker. Buenos Aires, Docencia, 1986.

- , *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, cours professé à l'Université de Strasbourg, 1954.
- , *Finitud y culpabilidad*, prólogo de José Luis L. Aranguren, trad. Cecilio Sánchez Gil. Madrid, Taurus, 1969.
- , *Freud, una interpretación de la cultura*, trad. Armando Suárez con la colaboración de Miguel Olivera y Esteban Inicarte. México. Siglo XXI, 1973.
- , *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Temps présent, 1948.
- , *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, trad. Mauricio M. Prelooker. Buenos Aires, Docencia, 1985.
- , *Hermenéutica y estructuralismo*, trad. G. Baravelle y M. La Valle. Buenos Aires, Megápolis, 1975.
- , *Hermenéutica y psicoanálisis*, trad. H. Conteris. Buenos Aires, Megápolis, 1975.
- , *Herméneutique*, Louvain-La-Neuve, Éditions du SIC, 1972.
- , *Herméneutique*, Paris, L'Hartmann, 2006.
- , *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955.
- , *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós: I.C.E. Universidad Autónoma, 1999.

- , *Husserl: an analysis of his phenomenology*, trad. Edward G. Ballard and Lester E. Embree. Evanston, Northwestern University Press, 1970.
- , *Ideología y utopía* (Comp. Jorge H. Taylor), trad. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1989.
- , *Interpretation theory: Discourse and the surplus of Meaning*. Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976.
- , *Introducción a la simbólica del mal*, trad. M. Lavalle y M. Pérez. Buenos Aires, Megápolis, 1976.
- , et Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Éditions du Seuil, 1947.
- , *L'herméneutique biblique*, trad. François-Xavier Amherdt. Paris, Éditions du Cerf, 2001 (Col. La nuit surveillée).
- , *La critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Levy, 1995.
- , *La fonction narrative*, Paris, Institut Catholique de Paris, 1984.
- , *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- , *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, Madrid, 2003.
- , *La Métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- , *La nature et la règle : ce qui nous fait penser*, Paris, Editions Odile Jacob, 1998.
- , *La philosophie*, Paris, Mouton, 1978.

- , *La révélation*, Bruxelles, FUSL, 1984.
- , *Las tareas del educador político*, trad. Bruno C. Jacovella. Buenos Aires, Docencia, 1986.
- , *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- , *Le juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001.
- , *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995.
- , *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, avant-propos Pierre Gisel. Genève, Labor et Fides: Centre protestant d'études, 1986.
- , *Lectures 1 : autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- , *Lectures 2 : La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.
- , *Lectures 3 : aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.
- , *Lo voluntario y lo involuntario I, El proyecto y la motivación*, trad. Juan Carlos Gorlier. Buenos Aires, Docencia, 1986.
- , *Lo voluntario y lo involuntario II, Poder, necesidad y consentimiento*, trad. Juan Carlos Gorlier. Buenos Aires, Docencia, 1988.
- , *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2005 (Col. Folio essais).
- , et André LaCocque, *Penser la Bible*, Paris, Éditions du Seuil, 1998 (Col. La couleur des idées).

- , *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1963.
- , *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960.
- , *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.
- , *Sexualidad: la maravilla, la errancia, el enigma*, trad. Roxana Páez. Buenos aires, Almagesto.1991 (Col. Mínima).
- , *Sí mismo como otro*, trad. Neira Calvo con la colaboración de María Cristina Alas de Tolivar. Madrid, Siglo XXI, 1996.
- , *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- , *Temps et récit I. Le cercle entre récit et temporalité*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- , *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1984.
- , *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- , *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, trad. Graciela Monges Nicolau. México, Universidad Iberoamericana, Siglo XXI, 1995.
- , *Tiempo y narración I*, 2ª. ed., presentación por Manuel Maceiras Fafián, trad. Agustín Neira México, Siglo XXI, 1998.
- , *Tiempo y narración II*, 2ª. ed., trad. Agustín Neira México, Siglo XXI, 1998.

- _____, *Tiempo y narración III*, 2ª. ed., presentación por Manuel Maceiras Fafián, trad. Agustín Neira. México, Siglo XXI, 1999.
- _____, *Vivant jusqu'à la mort*, préface d'Olivier Abel, postface de Catherine Goldestein. Paris, Éditions du Seuil, 2007.
- _____, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995.

II. BIBLIOGRAFÍA SOBRE PAUL RICOEUR.

- ABEL, Olivier, *Paul Ricoeur : La promesse e la règle*, Paris, Michalon, 1996.
- AGIS Villaverde, Marcelino, *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2011.
- _____, *Del símbolo a la metáfora*. Santiago de Compostela, SPIC de la USC, 1995.
- _____, *Mircea Eliade. Una filosofía de lo sagrado*, Santiago de Compostela, SPIC de la USC, 1995.
- BARASH, Jeffrey A., *La sagasse pratique : autour de l'œuvre de Paul Ricoeur*, Amiens, CNDP, 1997.
- BASOMBRÍO, Manuel A. *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo*, Málaga, Universidad de Málaga, 2008.
- BEGUE, Marie-France, *Paul Ricoeur: La poética de sí mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2002.
- BOUCHINDHOMME, Christian, *Temps et Récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris, Les éditions du Cerf, 1990.

BUSACCHI, Vinicio y Costanzo Giovanna, *Paul Ricoeur e « les proches »*. *Vivre e raccontare il Novecento*, Torino, Effata Editrice, 2016.

CALVO Martínez, Tomás y Ávila Crespo, Remedios, Coord, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur*, trad. del francés de José Luis García Rúa. Barcelona, Anthropos, 1991.

CÉLIS, Raphael, *L'ouvre et l'imaginaire : les origines du pouvoir-être créateur*, Bruxelles, FUSL, 1977.

CORREA, Carlos Joao, *Ricoeur e a expressao simbólica do sentido*, Braga, Ed. Fundação Calouste Gulbenkein-Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1999.

DE SOLEMNE, Marie. *Innocente culpabilité [dialogue avec Paul Ricoeur]*, Paris, Dervy, 1998.

DOMINGO Moratalla Tomás, y Domingo Moratalla, Agustín (eds.), *Bioética y hermenéutica. La ética deliberativa en Paul Ricoeur. Actas del Congreso Internacional*, Hermes, Valencia, 2013 (Col. Paul Ricoeur).

DOMINGO Moratalla Tomás, y Domingo Moratalla, Agustín, *La ética hermenéutica de Paul Ricoeur*, Hermes, Valencia, 2013 (Col. Paul Ricoeur).

_____, *Para leer a Paul Ricoeur*,
Hermes, Valencia, 2013
(Col. Paul Ricoeur).

DOSSE, François, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*, Paris, Le Découverte, 2001.

_____, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*, 2ª ed. Paris, Le Découverte, 2008.

FIASSE, Gaëlle (Coord.) *Del hombre falible al hombre capaz*, trad. Heber Cardoso. Buenos Aires, 2008.

FIDALGO Benayas, Léonides, *Hermenéutica y existencia humana*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996.

FOESSEL, Michaël, *Paul Ricoeur*, Paris, ADPF, 2005.

GREISCH, Jean et al, *Paul Ricoeur: L'herméneutique a l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995.

GREISCH, Jean et Kearney, Richard, *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

GREISCH, Jean, *Paul Ricoeur, L'itinérance du sens*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2001.

HALPERIN, Jean, *Ethique et responsabilité : Paul Ricoeur*, Neuchâtel, La Baconnerie, 1994.

HENRIQUES, Fernanda (Coord.), *A filosofia de Paul Ricoeur: Temas e Percursos*, Coimbra, Ariadne Editora, 2006.

_____, *Filosofia e Literatura. Um Percorso Hermenêutico com Paul Ricoeur*, Porto, Edições Afrontamiento, 2005.

IHDE, Don, *Hermeneutic Phenomenology: The philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston, North Western University Press, 1971.

JERVOLINO, Domenico, *Paul Ricoeur : une herméneutique de la condition humaine (Suivi de Lectio magistralis de Paul Ricoeur)*, Paris, Ellipses, 2002.

_____, *Ricoeur : l'amore difficile*, Roma, Studium, 1995.

_____, *The Cogito and Hermenutics: The Question of Subject in Ricoeur*, trad. Gordon Poole. The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1990.

MADISON, Gary Brent, *Sentido y existencia: homenaje a Paul Ricoeur*, Navarra, Estella, 1976 (Col. Verbo Divino).

MASIÁ Clavel, Juan, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1998.

MICHEL, Johann, *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, (Coll. Passages).

MONGIN, Olivier, *Paul Ricoeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

NKERAMIHIGO, T., *L'homme et la transcendance : essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Paris, Ed. Lethielleux, 1984 (Col. Le Sycomore).

OÑATE, Teresa., et all, *Con Paul Ricoeur. Espacios de Interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*, Madrid, Ed. Dykinson, 2016.

PHILIBERT, M., *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Seghers, 1971.

RASMUSSEN, David M., *Mithic-Symbolic language and philosophical anthropology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.

SKÚLASON, Pall, *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Paris, L'Harmattan, 2001.

STEVENS, Bernard, *L'apprentissage des signes, lecture de Paul Ricoeur*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1991 (Col. Pheanomenologica 121)

VALDÉS, Mario J. (Coord), *Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas*, Barcelona, 2000.

VANSINA, Frans D., *Paul Ricoeur: bibliographie primaire et secondaire*, Louvain, University Press, 2000.

_____, *Paul Ricoeur: a primary and secondary systematic bibliography*, Louvain-La-Neuve, Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Éditions Peeters, 1985.

III. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ABAGNANO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, 4ª ed., trad. José Esteban Calderón et al. México, FCE, 2004

ALBIAC, Gabriel., *Pascal*, Barcelona, Barcanova, 1981.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, introd. Emilio Lledó Iñigo, trad. y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1986.

_____, *Poética*, (Ed. bilingüe) trad., introd. y notas de Juan David García Baca, México, UNAM, 2000.

_____, *Metafísica*, 6ª ed., trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 2014 (Col. Biblioteca Clásica 200)

BEAUFRET, Jean, *De l'existentialisme a Heidegger*, Paris, Vrin, 1986.

_____, *Notes sur la philosophie en France au XIXe. Siècle : de Maine de Biran à Bergson*, Paris, Vrin, 1984.

BÉGUIN, Albert. *Pascal*, México, FCE, 1989.

BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1968.

BEUCHOT, Mauricio y Blanco Roberto, *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, México, UNAM, 1990.

BEUCHOT, Mauricio, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, UNAM, 1996.

_____, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002.

_____, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 1999.

_____, *Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía*, México, Universidad Intercontinental, 1996 (Col. Ciencias Sociales).

_____, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997.

BIBLIA DE JERUSALÉN (Dir. José Angel Ubieta), Bilbao, Desclée De Brouwer, 1975.

BLUMENBERG, Hans, *Descripción del ser humano*, trad. Griselda Mársico, Buenos Aires, FCE, 2011.

_____, *La posibilidad de comprenderse*, trad. César González, Madrid, Síntesis, 2002.

BOGAERT, Pierre-Maurice (Coord.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Herder, 1993.

BULTMANN, Rudolf y Jaspers, Karl, *Jesús, la desmitologización del Nuevo Testamento*, trad. Pablo Simón. Buenos Aires, Sur, 1968.

BULTMANN, Rudolf, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. Xavier Pikaza. Salamanca, Sígueme, 1981.

BÜRGER, Christa y BÜRGER, Peter, *La desaparición del sujeto*, trad. Agustín González Ruiz. Madrid, Akal, 2001.

CASSIN, Bárbara, (Dir), *Vocabulaire européen des philosophies*, Francia, Seuil-Le Robert, 2004.

CASSIRER, Ernest, *Antropología filosófica*, México, F.C.E, 1945.

COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger II*, Barcelona, Herder, 1995.

COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía. Vol IX. De Maine de Biran a Sartre*, trad. José Manuel García de la Mora, Barcelona, 1984 (Col. Ariel).

CORETH, Emerich, *Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica*, trad. Manuel Balasch. Barcelona, Herder, 1972.

DARTIGUES, André, *La Fenomenología*, trad. Josep A. Pompo. Barcelona, Herder, 1975.

DE BIRAN, Maine, *Dernière philosophie : existence et anthropologie*, Paris, Vrin, 1989.

_____, (Comp. A. Drevet) *L'effort*, Paris, PUF, 1966.

DERRIDA, Jacques, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, introd. y trad. de Patricio Peñalver. Barcelona, Paidós: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989.

_____, *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989.

_____, *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1993.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000.

_____, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992.

DEWEY, John. *El hombre y sus problemas*, 3ª ed. Buenos Aires, Paidós, 1967.

DILTHEY, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la razón hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón*, prólogo, trad. y notas de Antonio Gómez Ramos. Madrid, Istmo, 2000 (Col. Ágora de Ideas).

—————, *Introducción a las ciencias del espíritu I*, trad. Teresa de Brugger. Madrid, Espasa-Calpe, 1948.

—————, *Introducción a las ciencias del espíritu II: La metafísica como fundamento de las Ciencias del espíritu*, trad. Teresa de Brugger. Madrid, Espasa-Calpe, 1948.

DOMINGO Moratalla, Agustín, *El arte de poder no tener razón: la hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1991.

—————, *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, prólogo de José Gómez Caffarena. Madrid, Cincel, 1985.

DREWERMANN, Eugen, *Le mal, Approche philosophique du récit yahviste des origines III*, Paris, Desclée De Brouwer, 1997.

—————, *Le mal, Approche psychanalytique du récit yahviste des origines II*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

—————, *Le mal, Structures et permanence I*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

DUQUE, Félix, *Historia de la filosofía moderna*, 2ª ed. Madrid, Akal, 1998.

ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.

—————, *Tratado de Historia de las religiones*, Barcelona, Círculo de lectores, 1990.

ÉVRAD, Franck, *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1995.

FEDIDA, Pierre, *Diccionario del psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 1985.

FERRARIS, Mauricio, *La hermenéutica*, trad. José Luis Bernal. México, Taurus, 2000.

FERRATER Mora, José; *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2004.

FERRI, Christian, *Heidegger et le problème de l'interprétation*, Paris, Kimé, 1999.

FINK, Eugen, et al, *Le statut du phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

—————, *Le jeu comme symbole du monde*, trad. Hans Hildebrand y Alex Lindenberg. Paris, Les éditions de Minuit, 1976.

—————, *Todo y nada: una introducción a la filosofía*, trad. Norberto Alvaro Espinosa. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1964.

FLAM, Léopold, *L'homme et la conscience tragique : problèmes du temps présent*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1964.

FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, Freud y Marx*, trad. Alberto González Troyano. Barcelona, Anagrama, 1970.

—————, *Hermenéutica del sujeto*, trad. y ed. Fernando Álvarez-Uría. Madrid, La Piqueta, 1994.

—————, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. Mercedes Allende Salazar. Barcelona, Paidós Ibérica: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990.

FRANCK, Didier. *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, Paris. Les éditions de Minuit, 1981.

FRANK, MANFRED, *La piedra de toque de la individualidad*, trad. Claudio Gancho. Barcelona, Herder, 1995.

FRYE, Northrop, *Mito, metáfora, símbolo*, trad. Carla Pezzini Plevano y Francesca Valente Gorjup. Roma, Ed. Riuniti, 1989.

GADAMER, Hans-George, *Verdad y Método I*, 10ª. ed., trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 2003 (Col. Hermeneia).

—————, *Verdad y Método II*, 2ª ed., trad. Manuel Olasagasti. Salamanca, Sígueme, 1994 (Col. Hermeneia).

GARCÍA Bacca, Juan David, *Tres ejercicios literarios-filosóficos de antropología*, Barcelona, Anthropos, 1984.

GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999.

GARCÍA-BORRÓN, Juan Carlos, *Historia de la filosofía III*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1998 (Col. La estrella polar).

GEERTZ, Clifford, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, trad. Carlos Reynoso. Barcelona, Gedisa, 1998.

—————, *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1990.

GÓMEZ Romero, Isidro, *Husserl y la crisis de la razón*, prólogo de A. Millán Puelles. Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995.

GONZÁLEZ, Ángel Luis (Ed.), *Diccionario de Filosofía*, Pamplona, EUNSA, 2010.

GREIMAS Algirdas, Julián, *Semántica estructural: investigación metodológica*, trad. Alfredo de la Fuente. Madrid, Gredos, 1976.

GREISCH, Jean, *Herméneutique et grammatologie*, Paris, Ed. Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.

———, *La crise contemporaine: du modernisme a la crise des herméneutiques*, Paris, Beauchesne, 1973.

———, *L'Age herméneutique de la raison*, Paris, Editions du Cerf, 1985.

———, *Le Cogito herméneutique*, Paris, Vrin, 2000.

GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, prólogo de Hans-Georg Gadamer, trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona, Herder, 1999.

———, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.

———, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

GUSDORF, Georges, *Les Origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988.

HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces. México, FCE., 1966.

HEIDEGGER, Martín, *Arte y poesía*, trad. y prólogo. Samuel Ramos. México, FCE, 1958.

———, *Carta sobre el humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2000.

———, *Conceptos fundamentales*, introd., trad. y notas de Manuel E. Vázquez García. Madrid, Alianza, 1989.

—————, *El concepto de tiempo*, prólogo, trad. y notas de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 1999.

—————, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, prólogo y trad. de Juan García Norro. Madrid, Trotta, 2000.

—————, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza. Madrid, Alianza Editorial, 1999.

—————, *Ser y Tiempo*, introd., trad. y notas de Jorge Eduardo Rivera. Chile, Ed. Sudamericana, 1997.

—————, *Tiempo y ser*, introd., y trad. Manuel Garrido. Madrid, Tecnos, 1999.

HENRY, Michel, *Fenomenología de la vida*, trad. Mario Lipsitz. Barcelona, Columna, 1991.

—————, *Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965.

HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. prólogo y notas Jaime de Salas Ortueta. Alianza, Madrid (Col. Humanidades), 2001.

—————, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. introducción y notas Félix Duque. Orbis, Barcelona, 1984.

HIPONA, Agustín de, *Confesiones*, trad. y notas Silvia Magnavacca. Buenos Aires, Losada, 2005.

HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía II*, trad. Luis Martínez Gómez. Barcelona, Herder, 1986.

HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, 3ª ed., trad. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1995.

—————, *Investigaciones lógicas I*, 2ª. ed., trad. de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid, Alianza, 1985.

—————, *Investigaciones lógicas II*, 2ª. ed., trad. de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid, Alianza, 1985.

—————, *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. México, Barcelona, Crítica, 1991.

—————, *La idea de la fenomenología: cinco lecciones*, Madrid, FCE, 1982.

—————, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid, Trotta, 2002.

—————, *Meditaciones cartesianas: introducción a la fenomenología*, trad. Mario A. Presas, Madrid, Tecnos, 1986.

—————, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, ed., y trad. César Moreno y Javier San Martín. Madrid, Alianza, 1994.

JACOB, André (Dir.) *Encyclopédie Philosophique Universelle, Les notions philosophiques II*, Paris, PUF, 1990.

JASPERS, Karl, *Filosofía de la existencia*, prólogo y trad. Luis Rodríguez Aranda. Buenos Aires, Aguilar, 1980.

—————, *Cifras de la trascendencia*, trad. Jaime Franco Barrio. Madrid, Alianza, 1993.

_____, *Filosofía de la existencia*, trad. Luis Rodríguez Aranda. Buenos Aires, 1980.

_____, *La fe filosófica ante la revelación*, trad. Gonzalo Díaz y Díaz. Madrid, Gredos, 1968.

_____, *La fe filosófica*, trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1968.

_____, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, trad. José Gaos, México, FCE, 1953.

JIMÉNEZ Moreno, Luis, *El pensamiento de Nietzsche*, Madrid, Ediciones pedagógicas, 1994.

KEARNEY, Richard et al, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 1980.

_____, *Poétique du possible*, Paris, Beauchesne, 1984.

KERÉNYI, Karl, *La religión antigua*, trad. M^a Pilar Lorenzo y Mario León Rodríguez. Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1972.

KERÉNYI, Karl, y JUNG, C.G, *Introducción a la esencia de la mitología*, trad. Brigitte Kiemann y Carmen Gauger. Madrid, Ed. Siruela, 2004.

LACOSTE, Jean Yves (Directeur), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, PUF, 1998.

LANDGREBE, Ludwig, *El camino de la fenomenología*, trad. Mario A. Presas. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968

LANTERI-LAURA, Georges, *Phénoménologie de la subjectivité*, PUF, 1968.

LEFÈVRE, *La Bataille du Cogito*, Paris, PUF, 1960.

LEWIS, Clive Staples, *La abolición del hombre*, trad. Javier Ortega García. Madrid, Encuentro, 1990.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, 2ª ed. La Haye, Martinus Nijhoff, 1965.

_____, *Autrement qu'être ou au de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edmundo O'Gorman, México, FCE, 1956.

LUCAS, Juan de Sahagún (Director), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 1976.

_____, *Interpretación del hecho religioso*, Salamanca, Sígueme, 1982.

LUYPEN, W., *Fenomenología existencial*, trad. Pedro Martín y de la Cámara. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1967.

MACEIRAS Fafián, Manuel, *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid, 1975.

_____, *Metamorfosis del lenguaje*, Madrid, Síntesis, 2002.

_____, *¿Qué es filosofía? El hombre y su mundo*, Madrid, Cincel, 1985

_____, *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*; prólogo de Sergio Rábade Romero, Madrid, Cincel, 1985.

MACEIRAS Fafián, y Manuel Trebolle, Julio, *La hermenéutica contemporánea*, 2ª. ed. Cincel-Kapelusz, Colombia, 1990.

MARCEL, Gabriel, *Être et Avoir I. Journal métaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968 (Col. Foi Vivante).

—————, *Être et Avoir II. Réflexions sur l'irréligion et la foi*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968 (Col. Foi Vivante).

—————, *Le mystère de l'être, réflexion et mystère I*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963 (Col. Philosophie de l'Esprit).

—————, *Le mystère de l'être, foi et réalité II*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951. (Col. Philosophie de l'Esprit).

—————, *Homo viator. Prolégomènes à une Métaphysique de l'espérance*. Clermont Ferrand, Aubier-Montaigne, 1952 (Col. Philosophie de l'Esprit).

—————, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940.

—————, *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, Louvain, E. Nauwelaerts, 1949.

MARÍAS, Julián, *El tema del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977.

MISRAHI, Robert, *La problématique del sujet aujourd'hui*, La Versanne, 1994.

MORENO Villa, Mariano (Dir.), *Diccionario de pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997.

MOUNIER, Emmanuel, *Le personalisme*, Paris, PUF, 1917,

MUÑOZ, Jacobo, (Dir.) *Diccionario Espasa de Filosofía*, Madrid, Espasa, 2003.

NABERT, Jean, *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1994.

—————, *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966 (Col. Philosophie de l'esprit).

_____, *Essai sur le mal*, Paris, Aubier-Montagne, 1970 (Col. Présence et pensée).

NIETZSCHE, Friedrich *Obras completas I*, trad. Eduardo Ovejero Y Maury. Buenos Aires, Aguilar, 1966.

_____, *Obras completas II*, Madrid, Gredos, 2009.

ONG-VANG-CUNG, Kim Sang (Coord.), *Descartes et la question du sujet*, Paris, PUF, 1999.

ORTIZ-OSÉS, Andrés, *Antropología hermenéutica: para una filosofía del lenguaje del hombre actual*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1993.

PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, ed. y trad. de Mario Parajón. Madrid, Cátedra, 1998.

PLATÓN, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, trad. C García Gual et al. Madrid, Gredos, 1986 (Col. Biblioteca Clásica, 93).

_____, *Diálogos IV. La República*, trad. Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1986 (Col. Biblioteca Clásica, 94).

_____, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, trad. M^a Isabel Santa Cruz et al. Madrid, Gredos, 1988 (Col. Biblioteca Clásica, 117).

RAD, von Gerhard, *El libro del Génesis*, Salamanca, Sígueme, 1972.

RENAUT, Alain, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

RODRÍGUEZ García, Ramón, *Hermenéutica y subjetividad: ensayos sobre Heidegger*, Madrid, Trotta, 1993.

_____, *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004.

ROLDÁN, Concha, (Comp.) *G.W. Leibniz: analogía y expresión*, Madrid, Editorial Complutense, 1994.

_____, (Coord.) *Aproximaciones a la contingencia. Historia y actualidad de una idea*, Madrid, La Catarata, 2009.

_____, et al. (Ed.) *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1996.

ROSTAND, Jean, *El hombre y la vida: pensamientos de un biólogo*, México, FCE., 1973.

ROUDINESCO, Elisabeth et PLON, Michel, *Dictionnaire de la psychanalyse*, France, Ed. Fayard, 2000.

SALAMUN, Kurt, *Karl Jaspers*, trad. Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 1987.

SAN MARTÍN, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986.

_____, *La fenomenología como teoría de la racionalidad fuerte*, Madrid, UNED, 1994.

_____, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.

SANZ SANTA CRUZ, Víctor, *De Descartes a Kant. Historia de la filosofía moderna*, 3ª ed., Navarra, EUNSA, 2005.

SARAIVA, María Manuela, *L'imagination selon Husserl*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970.

SCHEFFCZYK, Leo, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Barcelona, Herder, 1967.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. D.E., *Herméneutique*, trad. Christian Berner. Paris, Ed. Du Cerf, 1987.

_____, *Los discursos sobre hermenéutica*, introd. rad. y ed. bilingüe de Lourdes Flomarique. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

SOUCHE-DAGUES, D., *Le développement de l'intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne*, La Haye, Martinus Nihoff, 1972.

SPINOZA, *Ética*, 8ª. ed., prólogo y trad. del latín de Ángel Rodríguez Bachiller. Argentina, Aguilar, 1982.

SZILASI, Wilhelm, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, prólogo y trad. Ricardo Maliandi. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón. Barcelona, Paidós, 1996.

TILLIETTE, Xavier, *Karl Jaspers : théorie de la vérité métaphysique des chiffres foi philosophique*, Paris, Aubier, 1960.

_____, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.

_____, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Seghers, 1970.

_____, *Philosophes contemporains : Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

TOINET, Paul, *L'homme en sa vérité : essai d'anthropologie philosophique*, Paris, Editions Montaigne, 1968.

TOULMIN, Stephen, *La comprensión humana*, trad. Néstor Míguez. Madrid, Alianza, 1977.

VALDÉS, Mario J., *La interpretación abierta: introducción a la hermenéutica literaria contemporánea*, Ámsterdam, Rodopi, 1995.

—————, *Phenomenological hermeneutics and the study of literature*, Toronto, University of Toronto Press, 1987.

VATTIMO, Gianni, *Más allá de la interpretación*, introd. Ramón Rodríguez, trad. Pedro Aragón Rincón. Barcelona, Paidós. I.C.E. de la UAB, 1995

VILLACANAS, José Luis, *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, 1997.

—————, *La filosofía del idealismo alemán Vol. I*, Madrid, Síntesis, 2001.

—————, *La filosofía del idealismo alemán Vol. II*, Madrid, Síntesis 2001.

—————, *La quiebra de la razón ilustrada*, Madrid, Síntesis, 2001.

—————, *Los latidos de la ciudad. Introducción a la filosofía*, Barcelona, Ariel, 2004.

—————, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987.

WEBER, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión I*, trad. José Alamaraz y Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1998.

—————, *Ensayos sobre sociología de la religión II*, trad. Julio Carabaña y Jorge Virgil, Madrid, Taurus, 1998.

_____, *Ensayos sobre sociología de la religión III*, trad. José Alamaraz, Madrid, Taurus, 1998.

_____, *Sociología de la religión*, trad. Enrique Gavilán, Madrid, Itsmo, 1997.